

**THE BOOK WAS
DRENCHED**

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_196067

UNIVERSAL
LIBRARY

शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य

(मराठी भाषांतर)

भाग तिसरा

(अध्याय ३ पाद ३ आणि ४ व अध्याय ४ संपूर्ण)

भाषांतरकार

महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर

प्राध्यापक दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर

संपादक

म. म. प्राध्यापक काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर, एम्. ए.

सेवानिवृत्त संस्कृत प्राध्यापक, गुजरात कॉलेज, अहमदाबाद;

माननीय संस्कृत प्राध्यापक, भांडारकर ओरिपंटल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पुणे.

प्रकाशक :

प्रा. सदानंद वासुदेव कोगेकर,
सेक्रेटरी, डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी,
फर्ग्युसन कॉलेज, पुणे ४.



द्वितीयावृत्ति



किंमत बारा रुपये



मुद्रक :

के. ग. शारंगपाणी, बी. ए., एल्एल् बी.
भार्यभूषण मुद्रणालय,
९१५/१ सिवाजीनगर, पुणे ४.

प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनी ब्रह्मसूत्रावरील शंकराचार्यविरचित ब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठीत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेलीं पंचवीस वर्षे प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळे हें भाषांतर उपलब्ध नव्हतें. कै. श्रीमंत सयाजीरावमहाराज गायकवाड यांनी या शतकाचे सुरुवातीस म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व प्रोफेसर दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर, करण्याचें काम सोंपविलें; परंतु दुर्दैवाने प्रो. चांदोरकर कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षाचे आंतच कालवश झाले व त्यापुढील भाषांतर, टीपा, सारांश इत्यादि सर्व काम शास्त्रीबुवांनाच पुरें करावें लागलें. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षे लागलीं व संपूर्ण ग्रंथ सन १९११ मध्ये प्रसिद्ध झाला.

डेकन एज्युकेशन सोसायटीनें हें काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणे आहेत. त्यांपैकी शास्त्रीबोवांनीं निरलसपणें सोसायटीच्या फार्ग्युसन कॉलेजांत केलेली सेवा व तीबद्दल वाटणारी कृतज्ञता हें एक; व पातंजल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनीं सहा खंडांमध्ये केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हें दुसरें. यास्तव सोसायटीनें प्रस्तुत ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करण्याचें कार्य हातीं घेण्याचें ठरविलें.

शारीरभाष्याचें इतकें सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठीत दुसरें नाहीं, व वेदान्तशास्त्राच्या अभ्यासकाला त्याची अत्यंत आवश्यकता भासते. ही उणीव लक्षांत घेऊन सोसायटीनें हा अनुवाद तीन खंडांमध्ये प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें व त्याप्रमाणें तें कार्य आज सिद्धीस गेल्यामुळे आम्हांस धन्यता वाटत आहे.

या आवृत्तीचें संपादकीय काम शास्त्रीबोवांचे चिरंजीव प्रो. काशीनाथपंत अभ्यंकर यांनीं पितृऋण समजून हौसेनें स्वीकारलें व स्वतः विद्वत्तापूर्ण अशी प्रस्तावनाहि लिहिली याबद्दल आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतो. वास्तविक पाहतां त्यांच्यामार्गे अशी पुष्कळ कामे असतात व सध्यांहि आहेत. तरीपण, वेळांत वेळ काढून हें संपादकीय काम आमच्यासाठीं त्यांनीं अंगावर घेऊन यशस्वी रीतीनें पार पाडलें याबद्दल त्यांना धन्यवाद देणें आवश्यक आहे.

ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करण्यासाठीं गायकवाडसरकार यांनीं पूर्वीच परवानगी दिली होती व बडोदा संस्थानाच्या विलीनीकरणानंतर मुंबई सरकारनेंहि अनुमति दिली याबद्दल आम्ही उभयतांचे आभारी आहों.

या ग्रंथांच्या प्रतींच्या विक्रीपासून स्वर्चवेंच वजा जातां जी प्राप्ति होईल तिचा विनियोग शास्त्रीबोवांचे दुर्मिळ व अप्रकाशित ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यासाठीं व त्यांची स्मृति शिष्यवृत्त्यादि योजनांचे द्वारा चिरंतन करण्यासाठीं करावयाचा असा सोसायटीचा विचार आहे.

या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या स्वर्चासाठीं पुणें विद्यापीठानें दर भागास एक हजार याप्रमाणें रु. ३००० ची जी उदार देणगी दिली आहे तिच्याबद्दल डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी ही पुणें विद्यापीठाची अत्यंत ऋणी आहे. सदर देणगीमुळें प्रकाशनाचा आर्थिक बोजा बराच हलका झाला यांत मुळींच शंका नाहीं.

प्रस्तुत ग्रंथाच्या मुद्रणाचें काम पुणें येथील आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, वाई येथील प्राज्ञ प्रेस व आर्यभूषण मुद्रणालय, पुणें यांच्या चालकांनीं उत्तम प्रकारें केलें याबद्दल त्यांचेहि आभार मानले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२ आश्विन
शके १८७९
इसवी सन ता. १४-१०-१९५७

सदानंद वासुदेव कोगेकर
सेक्रेटरी,
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणें.

शांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

विषयानुक्रमणिका

विषय	पृष्ठसंख्या	विषय	पृष्ठसंख्या
अध्याय ३ पाद ३	१-१६०	प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्माचा	
सर्ववेदान्तप्रत्ययाधिकरणाचा		संग्रह होत नाही. ...	३३-३४
सारांश	१-२	आध्यानाधिकरणाचा सारांश	३४
सर्व ग्रंथांवरून होणारें ब्रह्मज्ञान		काठक श्रुतीचें तात्पर्य 'पर-	
एकच आहे	२-८	मात्मा सर्वापेक्षां पर असें	
एका विद्येमध्ये देखील गौण		आहे '	३५-३७
गोष्टी भिन्न असू शकतात.	९-१४	आत्मगृहीत्यधिकरणाचा सारांश	३७-३८
उपसंहाराधिकरणाचा सारांश	१४	ऐतरेयारण्यकामधील 'आत्मन्'	
एका विद्येमध्ये एका ठिकाणी		शब्दाचा परमात्मा हाच	
सांगितलेल्या गोष्टींचा त्याच		अर्थ आहे	३८-४३
विद्येमध्ये दुसऱ्या ठिकाणी		१६ आणि १७ या दोन	
संग्रह होतो.	१५	सूत्रांची निराळी व्याख्या	४३-४४
अन्यथात्वधिकरणाचा सारांश	१५-१६	बृहदारण्यक आणि छांदोग्य या	
छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या		दोन श्रुतीमध्ये एकाच	
दोन ठिकाणी सांगितलेली		गोष्टीचें म्हणजे परमात्म्याचें	
उद्गीथविद्या भिन्न आहे.	१६-२२	प्रतिपादन केले आहे ...	४४-४६
भिन्न विद्यांना देखील संज्ञा एक		कार्याख्यानाधिकरणाचा सारांश	४६
असू शकते.	२३	भोजनोत्तर केलेल्या आचमना-	
व्याप्त्यधिकरणाचा सारांश	२४	वर 'उदकरूपी वज्रानें प्राण	
छांदोग्य श्रुतीमध्ये उद्गीथ हें		आच्छादित केला आहे '	
ओम् या अक्षराचें विशेषण		अशी भावना करणें. ...	४७-५०
आहे	२५-२८	समानाधिकरणाचा सारांश ...	५०-५१
सर्वाभेदाधिकरणाचा सारांश	२८-२९	वाजसनेयि शाखेमध्ये दोन्ही	
कौषीतकि आणि छांदोग्य या		ठिकाणी सांगितलेली छांदि-	
दोन्ही ठिकाणची प्राणविद्या		ल्यविद्या एक आहे.	५१-५३
एकच आहे	२९-३१	संबन्धाधिकरणाचा सारांश ...	५३
आनन्दाद्यधिकरणाचा सारांश	३१	सत्यविद्या जरी एक आहे तरी	
परमात्म्याच्या आनंद वगैरे		अहः अहम् हीं दोन नांवां	
धर्माचा सर्वत्र संग्रह होतो	३१-३२	दोघांची नव्हेत; एकेकटघा-	
		चीच आहेत.	५४-५७

विषय	पृष्ठसंख्या
संभृत्यधिकरणाचा सारांश ...	५७
राणायनीयांच्या खिलामध्ये आणि छांदोग्यामध्ये सांगितलेली शांडिल्यविद्या भिन्न आहे.	५७-५९
पुरुषविद्याधिकरणाचा सारांश छांदोग्य आणि नारायणोपनिषदांमधील पुरुषविद्या भिन्न आहेत.	६०-६४
वेधाद्यधिकरणाचा सारांश ... उपनिषदांच्या जवळ सांगितलेल्या मंत्र वगैरेचा उपनिषदांतील विद्येमध्ये संग्रह होत नाही.	६४-६७
श्रुति, लिङ्ग वगैरेमध्ये बलाबलविचार	६७-७०
हान्यधिकरणाचा सारांश ... एकाने पुण्यपापे टाकिली असता त्यांचे दुसऱ्याने ग्रहण करणे आवश्यक आहे.	७१-७५
कौषीतकि श्रुतीमध्ये सांगितलेले पुण्यपापांचे विधूनन म्हणजे पुण्यपापांचा त्यागच होय	७६-७७
सांपरायाधिकरणाचा सारांश.	७७-७८
ज्ञानी मनुष्य शरीर सोडतानाच पुण्यपापे टाकतो ...	७८-८०
गतेरथवत्त्वाधिकरणाचा सारांश	८०
सगुणोपासकच देवयान मार्गाने जातात.	८१-८२
अनियमाधिकरणाचा सारांश देवयानमार्ग हा सर्व सगुणविद्यांमध्ये प्राप्त होतो. ...	८२-८३
८३-८६	
यावदधिकाराधिकरणाचा सारांश	८६
ज्ञानी लोक देखील अधिकारानुरूप नियमित कार्य करतात व नंतर मुक्त होतात	८७-९०

विषय	पृष्ठसंख्या
अक्षराद्यधिकरणाचा सारांश	९०-९१
ब्रह्मविद्येमधील धर्मांचे निषेध सर्व ठिकाणी सर्व घेतले जातात	९१-९२
इयदधिकरणाचा सारांश ...	९३
मुण्डक (३।१:१) व श्वेताश्वतर (४।६) या श्रुतीमध्ये आणि काठक (३।१) या श्रुतीमध्ये सांगितलेली ब्रह्मविद्या एक आहे.	९३-९५
अन्तरत्वाधिकरणाचा सारांश	९५
बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (३।४।५) याज्ञवल्क्याने उषस्त आणि कडोल यांना सांगितलेली ब्रह्मविद्या एकच आहे ...	९६-९८
व्यतिहाराधिकरणाचा सारांश जीव आणि ईश्वर यांची परस्परान्वर भावना करणे	९८-९९
सत्याद्यधिकरणाचा सारांश	१००
बृहदारण्यकामध्ये (५।४।५) दोन ठिकाणी सांगितलेली सत्यविद्या एकच आहे ...	१०१-१०३
बृहदारण्यक (५।५।२) आणि छांदोग्य (४।५।१; १।६।६) या दोन श्रुतीमधील विद्या भिन्न भिन्न आहेत ...	१०३
कामाद्यधिकरणाचा सारांश	१०४
छांदोग्य श्रुतीमध्ये (८।१।५) सगुण ब्रह्मविद्या सांगितली आहे आणि बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये (४।४।२२) निर्गुण ब्रह्मविद्या सांगितली आहे; तरी दोन्ही ठिकाण्याच्या धर्मांचा दोन्ही ठिकाणी विभूति दाखविण्याकरिता संग्रह करावा	१०४-१०६

विषय	पृष्ठसंख्या
मादराधिकरणाचा सारांश ...	१०६-१०७
रोजन केलें तरच प्राणाभिहोत्र करावें	१०७-१११
भिर्धाराधिकरणाचा सारांश	११२
ज्ञ वगैरे कर्म करतांना त्यांतील अंगभूत वस्तूः संबंधानें सांगितलेल्या उपासना त्यांच्या फलांची इच्छा असल्यास कराव्या; नाहीतर करूं नये ...	११२-११८
दानाधिकरणाचा सारांश ...	११८-११९
गायच्या उपासनेपेक्षां प्राणाची उपासना भिन्न आहे ...	११९-१२४
लेङ्गभूयस्त्वाधिकरणाचा सारांश	१२४-१२५
हाल्पनिक अग्नी हे यज्ञाचे अंगभूत नव्हेत ...	१२५-१३६
ऐकात्म्याधिकरणाचा सारांश	१३६
इहापेक्षां आत्मा निराळा आहे ...	१३७-१४१
प्रज्ञावद्वाधिकरणाचा सारांश	१४१-१४२
उद्गीथ वगैरेंची उपासना एका शाखेंत सांगितली तरी सर्व शाखांमध्ये करतां येते	१४२-१४५
सूमज्यायस्त्वाधिकरणाचा सारांश	१४५-१४६
ग्रंदोग्य श्रुतीमध्ये (५।१।१।१)	
वैश्वानराची समस्तोपासनाच विवक्षित आहे	१४६-१४८
आब्दादिभेदाधिकरणाचा सारांश	१४८-१४९
वेद्य वस्तु एक असली तरी शब्द वगैरेंच्या भेदावरून विद्या भिन्न होतात ...	१४९-१५२
वेकल्पाधिकरणाचा सारांश	१५२

विषय	पृष्ठसंख्या
ज्याचें ब्रह्मसाक्षात्काररूपी फल एकच आहे अशा अनेक उपासनांपैकी कोणती तरी एकच उपासना करावी :	१५२-१५४
काम्याधिकरणाचा सारांश	१५४
ज्यांचीं फलें भिन्न आहेत अशा अनेक उपासनांपैकी पाहिजे तितक्या उपासना कराव्या	१५४-१५५
यथाश्रयभावाधिकरणाचा सारांश	१५५
यज्ञ वगैरे कर्म करतांना त्यांतील अंगभूत वस्तूंसंबंधानें सांगितलेल्या उपासना करणें झाल्यास सगळ्याच केल्या पाहिजेत असा नियम नाही	१५६-१६०
अध्याय ३ पाद ४	१६०-१६२
पुरुषार्थाधिकरणाचा सारांश	१६०-१६२
आत्मज्ञानापासूनच मोक्ष प्राप्त होतो, कर्माची जरूर नाही	१६२-१६३
आत्मज्ञान हें कर्माला अंगभूत आहे असा पूर्वपक्ष	१६३-१६८
आत्मज्ञान हें कर्माला अंगभूत नाही असा सिद्धान्त	१६८-१७५
आत्मविद्या ही स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांना अनुलक्षून आहे	१७५-१७६
परामर्शाधिकरणाचा सारांश	१७६-१७७
स्त्रीसंगवर्जित आश्रम स्वीकारले पाहिजेत	१७७-१७९
स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयी श्रुतीचें तात्पर्य आहे. ...	१७९-१८६

विषय	पृष्ठसंख्या
जाबाल श्रुतीमध्ये विधि	
प्रत्यक्षच आहे ...	१८६-१८७
स्तुतिमात्राधिकरणाचा सारांश	१८७
छांदोग्य (१।१।३) वगैरे	
श्रुतीचा उद्गीथ वगैरेच्या	
उपासनांचा विधि सांग-	
ण्याचा उद्देश आहे ...	१८७-१८९
पारिप्लवाधिकरणाचा सारांश	१९०
हपनिषदांमध्ये सांगितलेली	
आख्यानें विद्येच्या प्रशंसे-	
करितां आहेत	१९०-१९२
अग्नीन्धनाद्यधिकरणाचा	
सारांश	१९२
विद्येला कर्माची जरूर नाही	१९२-१९३
सर्वापेक्षाधिकरणाचा सारांश	१९३
विद्या उत्पन्न होण्याला कर्माची	
जरूर आहे	१९३-१९७
सर्वान्नानुमत्यधिकरणाचा	
सारांश	१९७
प्राणसंकर्तृच सर्व अन्न खाण्याची	
परवानगी आहे	१९८-२०१
आश्रमकर्माधिकरणाचा सारांश	२०१-२०२
विद्येची इच्छा नसली तरी	
आश्रमकर्म केली पाहिजेत	२०२-२०६
विधुराधिकरणाचा सारांश...	२०६-२०७
विधुर वगैरे अनाश्रमी लोकांना	
विद्येचा अधिकार आहे...	२०७-२१०
तद्भूताधिकरणाचा सारांश	२१०
पुढील आश्रमांतून मागील	
आश्रमांत परत येतां येत	
नाहीं	२१०-२१२
आधिकारिकाधिकरणाचा	
सारांश	२१२
नैष्ठिक ब्रह्मचान्याच्या हातून	
ब्रह्मलेल्या न्यपातकाला	
प्रायश्चित्त आहे	२१३-२१५

विषय	पृष्ठसंख्या
बहिरधिकरणाचा सारांश	२१५
स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांतील मनु-	
ष्याचें व्रत भंग झालें असतां	
प्रायश्चित्तानेही तो व्यवहार्य	
होत नाही	२१६
स्वाम्यधिकरणचा सारांश...	२१६-२१७
यज्ञांतील उद्गीथ वगैरेसंबंधानें	
सांगितलेल्या उपासना	
ऋत्विजांनीच करावयाच्या	
आहेत	२१७-२१९
सहकार्यन्तरविध्यधिकरणाचा	
सारांश	२१९-२२०
बृहदारण्यकामध्ये (३।५।१)	
ज्ञानाच्या अतिशयाचा	
विधि सांगितला आहे....	२२०-२२४
चारी आश्रम श्रुतिसिद्ध आहेत	२२४
अनाविष्काराधिकरणाचा	
सारांश	२२५
मुमुक्षूनें ढोंग न करतां निष्कपट-	
पणानें वागावें	२२५-२२७
ऐहिकाधिकरणाचा सारांश ...	२२७
श्रवण वगैरे साधनांवरून प्राप्त	
होणारी विद्या त्याच जन्मीं	
प्राप्त होते असा नियम	
नाहीं	२२७-२३०
मुक्तिफलाधिकरणाचा सारांश	२३०
मोक्षाचे अनेक प्रकार नाहीत	२३१-२३२
अध्याय ४ पाद १	२३३-२७७
आमृत्यधिकरणाचा सारांश	२३३-२३४
फल प्राप्त होतोंपर्यंत श्रवण	
वगैरेची आवश्यकता केली	
पाहिजे	२३४-२४२
आत्मत्वोपासनाधिकरणाचा	
सारांश	२४२

विषय	पृष्ठसंख्या
आत्मज्ञान म्हणजे मी परमात्मा	
हैं ज्ञान होय	२४३-२४६
प्रतीकाधिकरणाचा सारांश...	२४६
प्रतीकांच्या उपासनांमध्ये तीं	
आत्मा आहेत अशी	
भावना माहीं	२४६-२४८
ब्रह्मदृष्ट्याधिकरणाचा सारांश	२४८
आदित्य वगैरेंच्यावर ब्रह्माची	
भावना करावी, उलट	
करूं नये	२४८-२५१
आदित्यादिमत्यधिकरणाचा	
सारांश	२५१-२५२
कर्मागभूत वस्तूंवर आदित्य	
वगैरेंची भावना करणें ...	२५२-२५८
आसीनाधिकरणाचा सारांश	२५८
उपासना ह्या बसूनच कराव-	
याच्या आहेत	२५८-२६०
एकाग्रताधिकरणाचा सारांश	२६०
उपासनेमध्ये एकाग्रता होईल	
असें करावें	२६०-२६१
आप्रायणाधिकरणाचा सारांश	२६१-२६२
उपासना या आमरणान्त	
केल्या पाहिजेत	२६२-२६३
तदधिगमाधिकरणाचा सारांश	२६३-२६४
ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां	
पातकांचा नाश होतो ...	२६४-२६७
इतरासंश्लेषाधिकरणाचा	
सारांश	२६७-२६८
ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां	
पुण्यकर्माचाही नाश होतो	२६८-२६९
अनारब्धाधिकरणाचा सारांश	२६९-२७०
ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतांही	
प्रारब्ध कर्मांचा नाश होत	
नाही	२७०-२७१
अभिहोत्राद्यधिकरणाचा सारांश	२७१-२७२

विषय	पृष्ठसंख्या
अभिहोत्र वगैरे नित्य कर्मांचा	
ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश	
होत नाही	२७२-२७३
विद्याज्ञानसाधनत्वाधिकरणाचा	
सारांश	२७३-२७४
ज्ञानपूर्वक केलेलें कर्म विद्येच्या	
कर्मां अधिक उपयोगी आहे	२७४-२७६
इतरक्षपणाधिकरणाचा सारांश	२७६
प्रारब्धकर्मांच्या फलाचा उप-	
भोग झाल्यानंतर मुक्त होतो	२७६-२७७
वागधिकरणाचा सारांश ...	२७७
मरणसमर्थी वाणी वगैरे इंद्रि-	
यांच्या व्यापारांचा मना-	
मध्ये लय होतो. ...	२७८-२८०
मनोधिकरणाचा सारांश ...	२८०
मनाच्या प्रत्येक व्यापाराचा	
प्राणामध्ये लय होतो. ...	२८१-८२
अध्यक्षाधिकरणाचा सारांश ...	२८२
प्राणाच्या व्यापाराचा जीवा-	
त्म्यामध्ये लय होतो. ...	२८२-२८४
जीवात्मा हा प्राणासहवर्तमान	
सूक्ष्म महाभूतांमध्ये असतो	२८४-२८६
आसृत्युपक्रमाधिकरणाचा	
सारांश	२८६
मरणसमर्थी ज्ञानी मनुष्याचीहि	
अशीच स्थिति होते ...	२८६-२८८
संसारव्यपदेशाधिकरणाचा	
सारांश	२८८
सूक्ष्म महाभूतांचा तत्त्वज्ञानापूर्वी	
कधीहि लय होत नाही ...	२८८-२९०
शरीरामध्ये उबारा सूक्ष्म महा-	
भूतांचा आहे.	२९०
प्रतिवेषाधिकरणाचा सारांश	२९१
ज्ञानी मनुष्यांच्या प्राणांचें	
शरीरापासून उत्क्रमण होत	
नाहीं	२९१-२९५

विषय	पृष्ठसंख्या
वागदिल्याधिकरणाचा सारांश	२९५
ज्ञानी मनुष्याच्या शरीर, इंद्रिये वगैरेचा परमात्म्यामध्ये लय होतो	२९६
अविभागाधिकरणाचा सारांश	२९६-२९७
ज्ञानी मनुष्याचे प्राण, इन्द्रिये वगैरे हीं शक्तिरूपानें सुद्धां शिळक राहात नाहीत ...	२९७
तदोक्तोधिकरणाचा सारांश ...	२९७-२९८
ज्ञानी मनुष्याचा जीव मरण-समयीं मधल्या नाहींतून निघून जातो	२९८-३००
रश्म्यधिकरणाचा सारांश ...	३००
ज्ञानी मनुष्य रात्रीं मृत झाला तरी सूर्यमंडलांत जाऊन मुक्त होतो	३००-३०२
दक्षिणायनाधिकरणाचा सारांश	३०२-३०३
ज्ञानी मनुष्य दक्षिणायनामध्ये मृत झाला तरी मुक्त होतो ...	३०३-३०५
अध्याय ४ पाद ३	३०५-३३७
अर्चिरायधिकरणाचा सारांश	३०५-३०६
सगुण ब्रह्मविद्या जाणणाऱ्या सर्वांचा एकच देवयान मार्ग आहे.	३०६-३०९
वाय्वधिकरणाचा सारांश ...	३०९
देवयानमार्गामध्ये वायु ही देवता वर्षाच्या पुढें आहे.	३१०-३११
तद्धिदधिकरणाचा सारांश ...	३११-३१२
देवयान मार्गामध्ये वरुण ही देवता विजेच्या पुढें आहे	३१२
आतिवाहिकाधिकरणाचा सारांश	३१२-३१३
देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांना अर्चि वगैरे देवता वाट दाखवितात ...	३१३-३१६

विषय	पृष्ठसंख्या
कार्याधिकरणाचा सारांश ...	३१६-३१८
देवयान मार्गानें जाणारे लोक ब्रह्मदेवाच्या लोकांमध्ये जातात हा सिद्धान्त ...	३१८-३२१
नंतर ते लोक ब्रह्मदेवाबरोबर मुक्त होतात	३२१-३२२
देवयान मार्गानें जाणारे लोक परमात्म्याप्रत जातात हा पूर्वपक्ष	३२२-३२५
पूर्वपक्ष आणि सिद्धान्त यांची उलटापालट करणें बरोबर नाही	३२५-३२९
फक्त नित्य आणि नैमित्तिक एवढीच कर्मे केलीं असतां मुक्त होतो असें म्हणतां येत नाही	३३०-३३२
देवयान मार्ग हा सगुण विद्येला अनुलक्षून आहे	३३२-३३४
परब्रह्म आणि अपरब्रह्म यांचा विचार	३३४
अप्रतीकालम्बनाधिकरणाचा सारांश	३३४-३३५
ब्रह्माच्या चिन्हांची उपासना करणारे लोक ब्रह्मलोकाप्रत जात नाहीत	३३५-३३७
अध्याय ४ पाद ४	३३७-३६०
संपद्याविर्भावाधिकरणाचा सारांश	३३७-३३८
मोक्षावस्थेमध्ये जीवात्मा हा आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो	३३८-३४१
अविभागेब्रह्मत्वाधिकरणाचा सारांश	३४१
मोक्षावस्थेमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य आहे	३४२-३४३

विषय	पृष्ठसंख्या
ब्राह्माधिकरणाचा सारांश...	३४३
परमात्म्याचे ठिकाणी सर्वज्ञत्व वगैरे धर्म खरे आहेत असें जैमिनीचें मत	३४४
परमात्मा हा केवळ चैतन्यरूपी आहे असें औडुलोमीचें मत	३४४-३४६
संकल्पाधिकरणाचा सारांश...	३४६
ज्ञानी लोक हे केवळ संकल्पा- नेच आपलीं कार्ये करतात	३४७-३४८ •
अभावाधिकरणाचा सारांश...	३४८-३४९
मुक्तांना शरीर व इंद्रिये नाहीत	३४९
मुक्तांना शरीर व इन्द्रिये आहेत	३५०

विषय	पृष्ठसंख्या
दोन्ही प्रकार इच्छेनुरूप असतात	३५०-३५१
प्रदीपाधिकरणाचा सारांश	३५१-३५२
मुक्तानें जरी अनेक शरीरें एकदम धारण केलीं तरी तीं सर्व चेतनयुक्त असतात	३५२-३५४
जगद्र्यापाराधिकरणाचा सारांश	३५४-३५५
जगाची उत्पत्ति वगैरे सोडून बाकीच्या सर्व गोष्टी सगुणो- पासक मुक्तांना करतां येतात	३५५-३५९
मुक्त लोक फिरून संसारांत कधीही परत येत नाहीत	३५९-३६०



ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

मराठी अनुवाद

अध्याय ३ पाद ३

[आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये सहासष्ट सूत्रे आणि छत्तीस अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून चौथ्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्रत्येक वेदान्त ग्रंथामध्ये सांगितलेलीं जीं ब्रह्मज्ञानें तीं भिन्न भिन्न आहेत. आतां, ब्रह्म जरी एक प्रकारचेंच आहे तरी सगुण ब्रह्म हें उपाधीच्या योगानें अनेक प्रकारचें होत असल्यामुळे त्याचीं अनेक ज्ञानें संभवतात. 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' असें मानण्याचें कारण हें कीं, प्रत्येक वेदान्त ग्रंथामध्ये त्या ज्ञानांचीं तैत्तिरीयक, वाजसनेयक वगैरे नांवे भिन्न भिन्न आहेत. तसेंच, रूपेही भिन्न भिन्न आहेत; कारण, कांहीं ठिकाणीं पंचाग्नि-विद्येच्या वर्णनामध्ये पांच अग्नी सांगितले आहेत, आणि कांहीं ठिकाणीं सहा अग्नी सांगितले आहेत. तसेंच, धर्मही भिन्न भिन्न आहेत; कारण, कांहीं ठिकाणीं 'मस्तकावर अग्नि धारण करणें' हें व्रत सांगितलें आहे; आणि कांहीं ठिकाणीं नाहीं. शिवाय, पुनरुक्ति वगैरे कारणांवरूनही 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट सिद्ध होते. आतां, येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, सर्व ठिकाणचें ज्ञान एकच आहे. कारण, सर्व ठिकाणीं ज्ञान संपादन करण्याचा प्रयत्न सारखाच सांगितला आहे. तसेंच कांहीं ठिकाणीं 'आपल्या जातीमध्ये श्रेष्ठ होणें' इत्यादि फल सारखेंच सांगितलें आहे. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं रूपही एकच आहे. उदाहरणार्थः—बृहदारण्यक आणि छांदोग्य या दोन्ही ठिकाणीं प्राण हें एकच रूप सांगितलें आहे. ज्ञेय वस्तु हेंच ज्ञानाचें रूप होय. 'प्राणविद्या' हें नांव देखील त्या दोन्ही ठिकाणचें एकच आहे. आतां पूर्वपक्ष्यानें जीं ज्ञानें भिन्न मानण्याचीं कारणें दिलीं आहेत, त्यांचें खंडन पूर्वमीमांसेमध्ये जैमिनीनेच केले आहे. (सू. २) शंकाः—बृहदारण्यकामध्ये पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणांत सहा अग्नी सांगितले आहेत, आणि

छांदोग्यामध्ये पांच सांगितले आहेत, असा भेद असल्यामुळे त्या दोन्ही ठिकाणची पंचाग्नि-विद्या एक मानतां येत नाही. उत्तरः—थोडासा भेद असला तरी त्यामुळे विद्या भिन्न होत नाही. ज्याप्रमाणे अतिरात्रनामक यज्ञामध्ये एखाद्या ठिकाणी षोडशीचे (म्हणजे एका पात्राचे) ग्रहण करतात, आणि एखाद्या ठिकाणी करित नाहीत; पण त्यामुळे तो अतिरात्र यज्ञ काही भिन्न होत नाही, त्याप्रमाणेच हे होय. प्राणविद्येविषयीही असेच समजावे. (सू. ३) ' मस्तकावर अग्नि धारण करणे ' वगैरे धर्म भिन्न भिन्न आहेत असे जे पूर्वपक्ष्याने म्हटले आहे, ते बरोबर नाही. कारण, ते धर्म वेदाध्ययनाचे आहेत, विद्येचे नव्हेत. एकंदरीत ' विद्या एक आहे ' असे मानले असतां काही विरोध येत नाही. (सू. ४) शिवाय, काठक, तैत्तिरीयक वगैरे उपनिषदे पाहिली असतां त्यांवरूनही ' सर्व वेदान्त ग्रंथांमध्ये एकच विद्या सांगितली आहे ' असे समजते.]

सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात् ॥ १ ॥

१ ' चोदना ' वगैरेच्या ऐक्यामुळे सर्व वेदान्तांमध्ये सांगितलेलीं (ज्ञाने एकच आहेत). (१)

(येथपर्यंत) ज्ञेय जे ब्रह्म त्याचे स्वरूप काय आहे ते सांगितले. आतां ' सर्व वेदान्तांमध्ये जीं (ब्रह्माचीं) ज्ञाने सांगितलीं आहेत तीं भिन्न भिन्न आहेत किंवा एक आहेत ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे.

शंकाः—' ज्ञेय जे ब्रह्म ते कारण कार्य वगैरे भेदांनीं रहित, आणि मिठाच्या स्रज्याप्रमाणे एकाच रसाने पूर्ण भरलेले आहे ' असें मार्गे निश्चित केले आहे. तेव्हां, आतां ' त्या ब्रह्माचीं ज्ञाने भिन्न आहेत किंवा एक आहेत ' या गोष्टीच्या विचाराला कोठून जागा मिळणार ? कारण, ब्रह्म हे एक आणि एकरूप असल्यामुळे, जशीं कर्मे अनेक आहेत, तशीं ब्रह्मेही अनेक आहेत असे प्रतिपादन करण्याचा वेदान्तांचा उद्देश आहे असे म्हणतां येत नाही. आणि एकरूप अशा ब्रह्माचीं अनेकरूप अशीं ज्ञाने संभवत नाहीत. कारण, जर वस्तु एक तऱ्हेची असली आणि तिचे ज्ञान निराळ्या तऱ्हेचे असले, तर ते ज्ञान भ्रमात्मकच होय. शिवाय, एका

१ चोदना म्हणजे विधिवाक्य.

२ ज्ञानरूपी एकाच रसाने.

३ जर ब्रह्म हे एकच नसेल, तर निरनिराळ्या ब्रह्मांची निरनिराळीं ज्ञाने होऊं शकतील. परंतु ब्रह्म हे एकच असल्यामुळे त्याचीं ज्ञाने निरनिराळीं होऊं शकत नाहीत.

४ ब्रह्म हे एकच असूनही जर त्याचे धर्म अनेक असतील, तर त्या निरनिराळ्या धर्मांमुळे ब्रह्माचीं ज्ञानेही निरनिराळीं होऊं शकतील. परंतु ब्रह्म हे एकरूपच म्हणजे ' धर्मरहित ' अशा एका प्रकारचेच असल्यामुळे त्याचीं ज्ञाने निरनिराळीं होऊं शकत नाहीत.

ब्रह्माचीं भिन्न भिन्न ज्ञानें सांगण्याचा जर भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांचा उद्देश असेल, तर त्या ज्ञानांपैकीं एकच तेवढें यथार्थ होत असल्यामुळे, व बाकीचीं सर्व भ्रमात्मक होत असल्यामुळे वेदान्तवाक्यांवर लोकांचा विश्वास राहणार नाही. तेव्हां याकरितां 'भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्ये ब्रह्माचें भिन्न भिन्न ज्ञान सांगितलें आहे' अशी मुळीं शंकाच घेतां येत नाही. शिवाय, जरी अशी शंका घेतली, तरी 'चोदना वगैरेंच्या ऐक्यामुळे (ब्रह्माच्या ज्ञानाचें) ऐक्य आहे' असें (जें सूत्रकारांनीं त्या शंकेच्या उत्तरादाखल सांगितलें आहे तें—) ही सांगतां येत नाही. कारण, ब्रह्माचें ज्ञान हें चोदनेवरून समजलें जात नाही. 'ज्याचें (कोणताही) विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाही, तर वस्तूचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे' अशीं जीं ब्रह्मवाक्यें त्यांपासूनच ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होतें असें अ. १ पा. १ सू. ४ मध्ये आचार्यांनीं सिद्ध केलें आहे. मग 'एक ज्ञान सांगितलें आहे किंवा अनेक ज्ञानें सांगितलीं आहेत' असा (ब्रह्मासंबंधानें) येथें विचार कसा करतां ?

उत्तर:—' एक ज्ञान सांगितलें आहे किंवा अनेक ज्ञानें सांगितलीं आहेत ' हा विचार येथें सगुण ब्रह्मासंबंधानें आणि प्राण वगैरेंसंबंधानें केला असल्यामुळे कांहीं दोष येत नाही. कारण, येथें कर्माप्रमाणें उपासना (देखील) भिन्न किंवा अभिन्न असूं शकतील. तसेंच, कर्माप्रमाणेंच उपासनांचीं (अनेक प्रकारचीं) फलें (श्रुतीमध्ये) सांगितलीं आहेत. कांहींचीं फलें दृष्ट आहेत, कांहींचीं अदृष्ट आहेत व कांहींचें ' तत्त्वज्ञान उत्पन्न करून तद्द्वारा क्रममुक्ति ' हें फल आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां यामुळे येथें असा विचार उत्पन्न होतो कीं, भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्ये ब्रह्माचें भिन्न भिन्न ज्ञान सांगितलें आहे किंवा नाही.

आतां, (आपल्या मताच्या समर्थनार्थ) जीं प्रमाणें पूर्वपक्षी आणूं शकेल तीं आम्ही प्रथमतः दाखल करतो:—प्रथमतः ' नाम- (भेद) ' या प्रमाणावरून (कर्माचा) भेद समजला जातो ही गोष्ट ' ज्योति ' वगैरे (यागांच्या) ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. आतां भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्ये जीं ज्ञानें सांगितलीं आहेत त्यांना देखील

५ निर्गुण ब्रह्म जरी एक प्रकारचेंच आहे, तरी सगुण ब्रह्म हें अनेक प्रकारचें संभवत असल्यामुळे त्या सगुण ब्रह्माच्या उपासना भिन्न भिन्न असूं शकतील. तेव्हां, त्यांचा विचार करणें अवश्यच आहे.

६ तेव्हां याप्रमाणें उपासनांचीं फलें भिन्न भिन्न प्रकारचीं असल्यामुळे उपासनाही भिन्न भिन्न असण्याचा संभव आहे. तेव्हां त्यांचा विचार अवश्य केला पाहिजे.

७ श्रुतीमध्ये ' ज्योतिष्ठोम—' नामक यज्ञ करावा असें सांगून पुढें ' आतां हा ज्योतिनामक यज्ञ आहे. हजार रुपये दक्षिणा देऊन हा यज्ञ करावा ' असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं हा ' ज्योति—' नामक यज्ञ ज्योतिष्ठोमनामक यज्ञापेक्षां निराळा आहे किंवा तोच आहे. परंतु ज्याअर्थी ' ज्योतिष्ठोम ' आणि ' ज्योति ' असा नामाचा भेद दृष्टीस पडतो, त्या-

‘तैत्तिरीयक’, ‘वाजसनेयक’, ‘कौथुमक’, ‘शाठ्यायनक’ इत्यादि भिन्न भिन्न नांविं अहितच. तसेंच, रूपांच्या भेदावरून देखील कर्माचा भेद सिद्ध होतो असें ‘विश्वेदेवांकरितां आमिक्षा आणि वार्जीकरितां वाजिन होय’ इत्यादि ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. आतां येथें देखील रूपांचा भेद आहेच. उदा०—पंचाम्रिविद्येमध्ये कांहीं शाखेचे लोक निराळ्या सहाव्या अग्नीचें (देखील) पठन करतात; पण दुसऱ्या (शाखेचे) लोक पांच अग्नींचेंच पठन करतात. तसेंच, ‘प्राणसंवाद’ वगैरे ठिकाणीं

अर्थी या नामभेदावरूनच हे निरनिराळे दोन यज्ञ आहेत असें समजतें असें पूर्वमीमांसमध्ये सांगितलें आहे (जे. सू. २।४।८ पहा).

८ तित्तिरिनामक ऋषीनें सांगितलेल्या ग्रंथाचें (म्ह. वेदाच्या एका भागाचें) अध्ययन करणारे लोक या अर्थी ‘तैत्तिरीय’ हा शब्द व्याकरणामध्ये साधला आहे. पुढें ‘त्या लोकांचा धर्म’ या अर्थी तैत्तिरीय शब्दाला अक प्रत्यय लागून ‘तैत्तिरीयक’ शब्द व्याकरणावरून सिद्ध होतो. आतां, त्या लोकांचा धर्म म्हणजे अर्थातच त्या लोकांनीं अध्ययन केलेल्या ग्रंथावरून (म्ह. तैत्तिरीय उपनिषदावरून) होणारें त्या लोकांचें ज्ञान होय. तसेंच, ‘वाजसनि, कुथुमि व शाठ्यायन या ऋषींनीं सांगितलेल्या ग्रंथांचें अध्ययन करणारे लोक’ या अर्थी क्रमानें वाजसनेयिन्, कौथुम व शाठ्यायन असे शब्द सिद्ध होतात. पुढें ‘त्यांचें ज्ञान’ या अर्थी त्या शब्दांना ‘अक’ प्रत्यय लागून वाजसनेयक, कौथुमक, आणि शाठ्यायनक, हे शब्द सिद्ध होतात. एकंदरीत, ज्या अर्थी ज्ञानाची तैत्तिरीयक, वाजसनेयक वगैरे भिन्न भिन्न नांविं आहेत, त्याअर्थी तीं ज्ञानेंहि भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

९ यज्ञाला अंगभूत अशा देवता वगैरे ज्या वस्तू असतात त्यांना यज्ञाचें ‘रूप’ असें म्हणतात.

१० तापलेल्या दुधामध्ये दही घातलें असतां त्यामधील जो कठिण भाग त्याला ‘आमिक्षा’ म्हणतात. आणि जो पातळ भाग त्याला ‘वाजिन’ म्हणतात. आतां, ‘ज्यामध्ये विश्वेदेवरूपी देवतेला उद्देशून आमिक्षारूप हवि दिला जातो’ असा एक यज्ञ आहे असें ‘विश्वेदेवांकरितां आमिक्षा’ या श्रुतीवरून समजतें; आणि ‘ज्या यज्ञामध्ये वाजि (म्ह. अश्व-) रूपी देवतेला उद्देशून वाजिनरूपी हवि दिला जातो’ असा एक यज्ञ आहे असें ‘वार्जीकरितां वाजिन होय’ या श्रुतीवरून समजतें. आतां, येथें हे दोन्ही प्रकारचे हवी एकाच यज्ञामध्ये दिले जातात असें समजून हा एकच यज्ञ सांगितला आहे अशी शंका घेऊं नये. कारण ‘रूपभेद’ आहे; म्हणजे देवता, हवी वा ज्या अंगभूत वस्तू त्या निरनिराळ्या सांगितल्या आहेत. यावरून हीं दोन भिन्न भिन्न कर्मे आहेत असें सिद्ध होतें. (जे. सू. अ. २ पा. ४ सू. ८ पहा).

११ छांदोग्य उपनिषदामध्ये पांचव्या अध्यायाच्या चौथ्या खंडापासून जी पंचाम्रिविद्या सांगितली आहे (अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा) तिच्यामध्ये स्वर्गलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री असे पांच अग्नी सांगितले आहेत. ते पांच अग्नी बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये सहाव्या अध्यायातील दुसऱ्या ब्राह्मणाच्या नवव्या कंडिकेपासून सांगितले आहेत. आणि ज्याप्रमाणें त्या पांच अग्नीमध्ये पांच आहुती आहेत (अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा) त्याप्रमाणें मनुष्य मृत झाल्यानंतर स्त्री त्याच्या शरीराची प्रसिद्ध अग्नीमध्ये आहुति देतात ती सहादी आहुति

(काहीं शाखेचे लोक) वाणी वगैरे कर्मा (प्राण) सांगतात; व काहीं लोक ज्यास्त (प्राण) सांगतात. तसेंच, ' विशेष प्रकारच्या धर्मावरून देखील कर्मांचा भेद सिद्ध होतो ' अशी ' कारीरी ' वगैरे ठिकाणी (पूर्वपक्ष्याने) शंका घेतली आहे. आतां, येथे देखील विशेष प्रकारचा धर्म सांगितला आहेच. उदा० — अथर्ववेदी लोकांना ' मस्तकावर अग्नि धारण करणे ' हें व्रत सांगितलें आहे. अशा रीतीने (कर्मांचा) भेद सिद्ध करणारीं ' पुनरुक्ति ' वगैरे (इतर) प्रमाणें देखील जशीं

होय. आणि त्या आहुतीसंबंधानेंच सहावा अभि सांगितला आहे. तात्पर्य— छांदोग्य उपनिषदामध्ये पांच आणि बृहदारण्यकोपनिषदामध्ये सहा अभि सांगितले असल्यामुळे दोन्ही ठिकाणच्या पंचाभिविद्या भिन्न भिन्न आहेत असे सिद्ध होतें.

१२ छांदोग्य उपनिषदामध्ये पांचव्या अध्यायाच्या आरंभी मुख्य प्राणाचे वर्णन करून पुढे जे इतर प्राण सांगितले आहेत ते वाणी, चक्षु, श्रोत्र, आणि मन असे चारच सांगितले आहेत, आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये सहाव्या अध्यायाच्या आरंभी असेच मुख्य प्राण व इतर सांगितले आहेत. परंतु तेथे इतर प्राणांमध्ये ' जननेद्रिय ' हा एक पांचवा प्राण सांगितला आहे. तेव्हां यावरून या दोन्ही ठिकाणच्या प्राणविद्या भिन्न भिन्न आहेत असे सिद्ध होतें.

१३ ज्या ज्या श्रुतीमध्ये ' कारीरी ' नामक इष्टि सांगितली आहे त्या त्या श्रुतीचे अध्ययन करणाऱ्या लोकांपैकीं फक्त तैत्तिरीय शाखेच्या लोकांनाच ' भूमीवर भोजन करणे ' असा विशेष प्रकारचा धर्म सांगितला आहे. अन्य शाखेच्या लोकांना तो धर्म सांगितला नाही. म्हणून ती कारीरीनामक इष्टिच भिन्न भिन्न असावी अशी शंका केली आहे. (जै. सू. अ. २ पा. ४ अधि. २ पहा).

१४ ब्रह्मविद्या ऐकतांना अथर्ववेदी लोकांनाच फक्त ' मस्तकावर अभिपात्र धारण करणे ' हें व्रत म्हणजे एक प्रकारचा धर्म सांगितला आहे (मुं. ३।२।१०) इतरांना तो सांगितला नाही. यावरून अथर्ववेदीप्रेमी लोकांची आणि इतरांची ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहे असे समजतें.

१५ जर सर्व शाखांमध्ये सांगितलेले अभिहोत्र वगैरे कर्म एकच असेल, तर तें कोठें तरी एका ठिकाणी सांगावें; प्रत्येक शाखेमध्ये त्याची पुनरुक्ति करण्याचें कारण नाही. परंतु ज्याअर्थी त्या कर्माची प्रत्येक शाखेमध्ये पुनरुक्ति केली आहे, त्याअर्थी तें प्रत्येक शाखेमध्ये सांगितलेले कर्म भिन्न भिन्न आहे असे समजतें. ' वगैरे ' शब्दानें असामर्थ्य म्हणजे सामर्थ्य नसणें, व निंदा वगैरे हीं घ्यावीं. जर सर्व शाखांमध्ये सांगितलेले कर्म एकच असेल, तर तें कर्म कोणाच्याही हातून होणार नाही. कारण, सर्व शाखांमध्ये सांगितलेल्या गोष्टी करण्याचें एका मनुष्याला सामर्थ्य नाही. तेव्हां ज्याअर्थी सर्व शाखांमध्ये सांगितलेल्या गोष्टी करण्याचें एका मनुष्याला असामर्थ्य आहे, त्याअर्थी तें सर्व शाखांमध्ये सांगितलेले कर्म एक नव्हे तर भिन्न भिन्न आहे असे समजतें. तसेंच, कांहीं शाखांमध्ये सूर्योदयाच्या पूर्वी होम करणाऱ्या अभिहोत्र्याची निंदा केली आहे व कांहीं शाखांमध्ये सूर्योदयानंतर होम करणाऱ्या अभिहोत्र्याची निंदा केली आहे. आतां जर तें सर्व शाखांमध्ये सांगितलेले कर्म एकच असेल, तर तें कर्म केव्हांही करतां येणार नाही. कारण दोन्ही प्रकारांनीं निंदा केलेली दृष्टीस पडत असल्यामुळे सूर्योदयापूर्वीच होम करतां येत नाही, व सूर्योदया-

संभवतील तशीं भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांसंबंधाने लांबावी. तेव्हां यावरून ' भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्ये भिन्न भिन्न ज्ञाने सांगितलीं आहेत ' असे सिद्ध होते.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये जीं ज्ञाने सांगितलीं आहेत तीं सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये तींच तींच सांगितलीं आहेत असें मानले पाहिजे. कशावरून ? चोदना वगैरेचें ऐक्य आहे यावरून. (सूत्रांतील) ' वगैरे ' या शब्दाने ' शाखान्तर ' नामक अधिकरणाच्या सिद्धान्तसूत्रांमध्ये जीं (कर्माचा) अभेद सिद्ध करण्याकरितां

नंतरही होम करतां येत नाही. आतां, तें कर्म भिन्न भिन्न मानले म्हणजे ज्या शाखांमध्ये सूर्योदयाच्या पूर्वी केलेल्या होमाची निंदा केली आहे त्या शाखांच्या लोकांनीं सूर्योदयानंतर होम करावा, आणि ज्या शाखांमध्ये सूर्योदयानंतर केलेल्या होमाची निंदा केली आहे त्या शाखांच्या लोकांनीं सूर्योदयापूर्वी होम करावा अशी व्यवस्था करतां येते. एकंदरीत, निंदा हें कर्म भिन्न भिन्न आहेत असें मानण्याचें एक कारण आहे असे सिद्ध झाले.

१६ वेदान्तवाक्यांमध्ये कोणत्याही विद्येची कोठेही निंदा केली नसल्यामुळे ' विद्या भिन्न भिन्न आहेत ' असें मानण्याचें निंदा हें कारण संभवत नाही. म्हणून येथें ' जशी संभवतील तशीं ' असें म्हटलें आहे.

१७ जर ब्रह्मविद्या एकच असेल, तर ती कोणत्या तरी एका उपनिषदामध्ये सांगवी. प्रत्येक उपनिषदामध्ये ती सांगवयाला नको. परंतु असें असतांही ज्याअर्थी त्या ब्रह्मविद्येची पुनरुक्ति केली आहे, म्हणजे प्रत्येक उपनिषदामध्ये ती सांगितली आहे, त्याअर्थी त्या पुनरुक्ति-वरून ' प्रत्येक उपनिषदामधील ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहे ' असें सिद्ध होते. तसेंच, सर्व उपनिषदांमध्ये सांगितलेली ब्रह्मविद्या जर एकच असेल, तर ब्रह्मविद्या कोणालाच प्राप्त होणार नाही. कारण, सर्व उपनिषदांमध्ये ब्रह्मविद्येकरितां ज्या अनेक उपासना सांगितल्या आहेत त्या सर्व उपासना करण्याचें एका मनुष्याला सामर्थ्य नाही. तात्पर्य—ज्याअर्थी ब्रह्मविद्येकरितां सांगितलेल्या सर्व उपासना करण्याचें एका मनुष्याला असामर्थ्य आहे त्याअर्थी त्या ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहेत असें समजतें.

१८ एकच.

१९ ' शाखांतरांमध्ये म्हणजे भिन्न भिन्न शाखांमध्ये सांगितलेलीं अग्निहोत्र वगैरे कर्मे भिन्न भिन्न आहेत किंवा एकच आहे ' हा विचार पूर्वमीमांसेमध्ये दुसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादांतील दुसऱ्या अधिकरणांत केला आहे. त्या अधिकरणाला ' शाखान्तर—' अधिकरण म्हणतात. त्यामध्ये असें सिद्धान्तसूत्र आहे :—' संयोग, रूप, चोदना आणि आख्या यांचें ऐक्य असल्यामुळे कर्म हें एकच होय ' (जै सू. २।४।९). सर्व शाखांमध्ये अग्निहोत्र वगैरे कर्मांचा फलाशी संयोग म्हणजे संबंध सारखाच सांगितला आहे. तसेंच, सर्व शाखांमध्ये त्या कर्मांचें रूप म्हणजे कर्मांला ज्या अंगभूत गोष्टी त्या एकच सांगितल्या आहेत. तसेंच, चोदना म्हणजे प्रयत्न हाही सारखाच सांगितला आहे. आणि आख्या म्हणजे नांव हेंही सर्व ठिकाणीं एकच दिलें आहे. यावरून सर्व शाखांमध्ये सांगितलेले अग्निहोत्र वगैरे कर्म एकच होय असा या सूत्राचा अर्थ आहे.

२० ऐक्य.

प्रमाणें दिलीं आहेत तीं घ्यावीं. (तेव्हां 'चोदना वगैरेंचें ऐक्य असल्यामुळे' याचा) 'संयोग, रूप, चोदना आणि आख्या यांचें ऐक्य असल्यामुळे' असा अर्थ होय, ज्याप्रमाणें अग्निहोत्र हें एकच आहे, कारण, शाखा जरी भिन्न भिन्न आहेत, तरी (त्या सर्व शाखांमध्ये) 'हवन करावें' या शब्दांनीं पुरुषाचा एकच प्रयत्न सांगितला आहे; त्याप्रमाणें वाजसनेयींच्या आणि छांदोग्यांच्या शाखांमध्ये 'जो खरोखर ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ अशा (प्राणा-) ला जाणतो' (बृ. ६।१।१; छां. ५।१।१) अशी एकच चोदना आहे. तसेंच, (ज्ञानाचा) प्रयोजनाशी जो संयोग तो देखील एकच आहे. उदा०—'तो' (आपल्या) जातीमध्ये ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ होतो' (बृ. ६।१।१). तसेंच, ज्ञानाचें रूप देखील दोन्ही (शाखां-) मध्ये एकच आहे. ज्येष्ठत्व, श्रेष्ठत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें प्राणाचें स्वरूप (तेंच येथें ज्ञानाचें रूप होय). ज्याप्रमाणें द्रव्य आणि देवता हें यागाचें रूप होय, त्याप्रमाणें जें ज्ञेय तें ज्ञानाचें रूप होय. कारण, त्या (ज्ञान-) ने तें (ज्ञेय) रूपितें होतें. तसेंच, 'प्राणविद्या' ही आख्या देखील (दोन्ही ठिकाणीं) एकच आहे. तेव्हां यावरून 'सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये एकच ज्ञान सांगितलें आहे' असें सिद्ध होतें. हीच युक्ति पंचाग्निविद्या, वैश्वानरविद्या, शांडिल्यविद्या वगैरे ज्ञानांना लावावी. आतां, भेद स्थापित करण्याकरतां 'नाम-(भेद)', 'रूप-(भेद)'

२१ वाजसनेयींच्या शाखेमध्ये म्हणजे बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये; आणि छांदोग्यांच्या शाखेमध्ये म्हणजे छांदोग्य उपनिषदामध्ये.

२२ प्राण हा ज्येष्ठ आहे आणि श्रेष्ठ आहे. मार्गे अ. २ पा. ४ सू. ८ भाष्य पहा.

२३ प्रयत्न.

२४ ज्ञानाचा फलाशी संबंध.

२५ ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ अशा प्राणाला जाणणारा.

२६ छांदोग्य उपनिषदामध्येही 'तो (आपल्या जातीमध्ये) ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ होतो' (छां. ५।१।१) असेंच फल सांगितलें आहे.

२७ ज्ञानाला अंगभूत गोष्ट.

२८ यागाला म्हणजे यज्ञाला अंगभूत गोष्ट.

२९ म्हणजे 'ज्ञेय वस्तु अमुक प्रकारची आहे' असें त्या वस्तूचें निरूपण ज्ञानामुळेच करतां येतें म्हणूनच ज्ञेय वस्तु ही ज्ञानाचें 'रूप' म्हणजे ज्ञानाला अंगभूत गोष्ट होय.

३० नांव.

३१ संयोग, रूप, चोदना आणि आख्या यांचें ऐक्य असल्यामुळे बृ. ६।२।९ आणि छां. ५।४।१ या दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेली पंचाग्निविद्या एकच होय. तसेंच, बृ. ५।९।१ आणि छां. ५।१।८।१ यांमध्ये सांगितलेली वैश्वानरविद्या एकच होय. तसेंच, बृ. ५।६।१ आणि छां. १।१।४।३ यांमध्ये सांगितलेली शांडिल्यविद्या एकच होय.

वगैरे जीं खोटीं प्रमाणें पूर्वपक्ष्यानें दाखल केलीं आहेत त्यांचें पहिल्या कांडांतच अ. २ पा. ४ सू. १० ला आरंभ करून (जैमिनीनें) खंडन केलें आहे. (१)

येथें देखील आणखी एक शंका घेऊन (सूत्रकार) तिचा परिहार करतातः—

३२ पूर्वमीमांसैतच्च. मीमांसाशास्त्राचे दोन भाग आहेत :—ज्यामध्ये कर्माविषयी विचार केला आहे त्याला पूर्वमीमांसा किंवा पूर्व (म्हणजे पहिलें) कांड म्हणतात; व ज्या भागामध्ये ज्ञानाविषयी विचार केला आहे त्याला उत्तरमीमांसा किंवा उत्तरकांड म्हणतात. हेंच वेदान्त शास्त्र होय.

३३ पूर्वपक्ष्यानें दिलेली जीं १ नामभेद २ रूपभेद ३ विशेषत ४ पुनरुक्ति आणि ५ असामर्थ्य अशीं भेदाचीं पांच कारणें तीं बरोबर नाहीत. त्यांपैकीं, नांवें भिन्न भिन्न असल्यामुळें कर्म भिन्न भिन्न होतात असें म्हणतां येत नाही. कारण, जीं नांवें १ भिन्न भिन्न असतात तीं खऱ्या रीतीनें ग्रंथांचीच नांवें आहेत. त्या ग्रंथांमध्ये तीं कर्म सांगितलीं आहेत असा त्या ग्रंथांचा कर्माशीं संबंध असल्यामुळें ग्रंथांचीं नांवें कर्माना लक्षणेनें लावतात. एकंदरीत, खऱ्या रीतीनें कर्माचीं भिन्न भिन्न नांवें नसल्यामुळें नांवांच्या भेदामुळें कर्माचा भेद होतो असें म्हणतां येत नाही. त्याप्रमाणें येथेंही ' तैत्तिरीयक ' ' वाजसनेयक ' वगैरे नांवें खऱ्या रीतीनें ग्रंथांचीच (म्हणजे उपनिषदांचीच) आहेत. तेव्हां विद्यांची खऱ्या रीतीनें भिन्न भिन्न नांवें नसल्यामुळें विद्या भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होत नाही. शिवाय, ही विद्या ' तित्तिरि ' वगैरे ऋषींनीं सांगितली असल्यामुळें तैत्तिरीयक वगैरे अनेक नांवें त्या विद्येला मिळालीं आहेत. तेव्हां, अर्थातच तीं नांवें नवीन आहेत म्हणून त्या नवीन पडलेल्या नांवांवरून तित्तिरि वगैरे ऋषींनीं सांगण्यापूर्वीपासूनच सिद्ध असलेली विद्या भिन्न आहे असें कसें म्हणतां येईल ? २ तसेंच, रूपांच्या म्हणजे अंगभूत गोष्टींच्या भेदामुळें कर्म-भेद होतो हेंही म्हणणें बरोबर नाही. कारण, मुख्य वस्तूच्या स्वतःच्या रूपामध्ये भेद दृष्टीस पडल्याशिवाय केवळ अंगभूत (म्हणजे अप्रधान) वस्तूंच्या भेदांमुळें ती मुख्य वस्तु भिन्न होत नाही. उदा० :—एखाद्या राजाजवळ चाकरमाणसें पूर्वीपेक्षां नवीन दृष्टीस पडलीं तरी तेवढ्यानें तो राजा पूर्वीपेक्षां निराळा आहे असें होत नाही. तेव्हां छांदोग्यापेक्षां बृहदारण्यकामध्ये एक अभि आणि एक प्राण हे अधिक सांगितले असले, तरी तेवढ्यावरून त्या पंचाभिविद्या आणि प्राणविद्या भिन्न होत नाहीत. ३ तसेंच, ' भूमीवर भोजन करणें ' व ' मस्तकावर अभिपान्न धारण करणें ' इत्यादि जीं विशेष प्रकारचीं व्रतें तीं देखील अप्रधान असल्यामुळें त्यांच्या योगानें मुख्य जी कारीरीनामक इष्टि आणि मुख्य जी ब्रह्मविद्या त्यांचे भेद होत नाहीत. ४ तसेंच पुनरुक्तीवरून जो कर्माचा आणि ब्रह्मविद्येचा भेद मानला आहे तोही बरोबर नाही. कारण एका शाखेमध्ये जर एक कर्म किंवा एक विद्या अनेक वेळां सांगितली असेल तर ती पुनरुक्ति खरी होय. परंतु भिन्न भिन्न शाखांमध्ये एकच कर्म किंवा एकच विद्या सांगणें हीं कांहीं पुनरुक्ति नव्हे. कारण, एकच मनुष्य जर बोललेली गोष्ट पुनः बोलेल, तर तिला ' पुनरुक्ति ' म्हणतात. परंतु जर अनेक माणसें एकच गोष्ट बोलतील तर तिला पुनरुक्ति कोणी म्हणत नाहीत. ५. तसेंच, सामर्थ्य असणें किंवा नसणें हें मनुष्याच्या जीवितार व शक्तीवर अवलंबून आहे. परंतु त्यामुळें कर्माचा किंवा विद्यांचा भेद मानणें बरोबर नाही. कारण, एकाद्या अत्यंत अशक्त मनुष्याला एका ठिकाणीं सांगितलेली उपासना करण्याचें देखील सामर्थ्य नसेल; म्हणून तेवढ्यावरून त्या एका विद्येचे देखील अनेक भेद आहेत असें मानणें अयोग्य आहे. तात्पर्य—' सामर्थ्य नसणें ' हा मनुष्याचा दोष आहे. त्यावरून कर्माचा किंवा विद्यांचा भेद मानणें हें मोठें साहस आहे.

भेदान्नेति चेन्नैकस्यामपि ॥ २ ॥

२ (गौण गोष्ठी) भिन्न असल्यामुळे (विद्या एक)
नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण एका
विद्येमध्ये देखील (गौण गोष्ठी भिन्न
असू शकतात). (१)

शंका:—गौण गोष्ठी भिन्न भिन्न असल्यामुळे ' सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये एकच विद्या सांगितली आहे ' हे म्हणणे बरोबर नाहीं. उदा०—वाजसनेयि लोक हे पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणामध्ये ' त्या (मृत मनुष्याचा) अग्नि हाच अग्नि होतो ' (बृ. ६।२।१४) इत्यादि वाक्यांमध्ये निराळ्या एका सहाव्या अग्निचें पठन करतात. परंतु छंदोग लोक हे त्या (सहाव्या) अग्निचें पठन करित नाहीत; आणि ' आतां जो अशा रीतीनें या पांच अग्नीना जाणतो ' (छां. ५।१०।१०) या वाक्यांत अग्नींची पांच संख्या सांगूनच उपसंहार करतात. आतां ज्यांच्या (श्रुती-) मध्ये ही गौण गोष्ट सांगितली आहे व ज्यांच्या मध्ये ही सांगितली नाही, त्या दोघांची विद्या एकच कशी असू शकेल ? बरे, आतां येथें ' एका ठिकाणच्या गौण गोष्ठींचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह केला आहे ' असेंही समजतां येत नाहीं. कारण, तसें समजलें असतां ' पांच ' या संख्येशीं विरोध येईल. तसेंच, प्राणसंवादामध्ये देखील छंदोग लोक हे श्रेष्ठ प्राणाहून वाणी, चक्षु, श्रोत्र आणि मन अशा दुसऱ्या चार प्राणांचें पठन करतात. परंतु वाजसनेयि लोक हे ' रेत हेंच खरोखर जननेंद्रिय होय; जो असें जाणतो तो प्रजा आणि पशू यांनीं संपन्न होतो ' (बृ. ६।१।६) या वाक्यांत पांचव्या प्राणाचें देखील

१ ' पंचाग्निविद्येमध्ये पांच आहुती देतांना जे स्वर्गलोक वगैरे पांच अग्नी सांगितले आहेत ते कल्पित अग्नी आहेत. परंतु जेव्हां मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याचे नातलग अग्नीमध्ये त्याची आहुति देतात, तेव्हां त्या सहाव्या आहुतीच्या वेळचा जो अग्नि तो कल्पित अग्नि नाही, तर खराच अग्नि (चिताग्नि) आहे ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ ' तो ब्रह्महत्या वगैरे नियम कर्म करणाऱ्या लोकांप्रमाणें पातकी होत नाही ' असें या श्रुतीमध्ये पुढें वाक्य आहे.

३ ' सहावा अग्नि ' ही गौण गोष्ट.

४ बृहदारण्यकामध्ये सांगितलेली जी ' सहावा अग्नि ' ही गौण गोष्ट ती जरी छंदोग्यामध्ये सांगितली नाही तरी ती तेथें अध्याहृत आहे.

ब्र. सू. २

पठन करतात. शिवाय, ग्रहण आणि त्याग यांच्या भेदामुळे वेद्य वस्तू भिन्न होतात; आणि ज्याप्रमाणे द्रव्य आणि देवता यांच्या भेदामुळे याग भिन्न होतात, त्याप्रमाणे वेद्य वस्तूंच्या भेदामुळे विद्या भिन्न होतात.

या शंकेवर आमचे उत्तर:-हा दोष येत नाही. कारण विद्या एक असून देखील तिच्यामध्ये अशा प्रकारचा गौण गोष्टीचा भेद असू शकेल. आतां (छांदोग्य श्रुतीमध्ये) जरी सहाव्या अग्नीचा संग्रह केला आहे असे समजतां येत नाही, तरी 'स्वर्गलोक' वगैरे पांच अग्नी हे दोन्ही श्रुतीमध्ये एकच आहेत असे ओळखले जात असल्यामुळे (फक्त 'सहाव्या अग्नीचे' एका ठिकाणी ग्रहण केले आहे व दुसऱ्या ठिकाणी केले नाही' एवढ्यावरून) विद्या भिन्न होऊ शकत नाहीत. उदा०—षोडशीचे ग्रहण केल्याने किंवा न केल्याने अतिरात्र- (नामक याग) भिन्न होत नाही. शिवाय, छांदोग्यांनीही सहाव्या अग्नीचे पठन केलेच आहे. उदा०—'त्या मृत झालेल्या (मनुष्या-) ला नेमलेला (लोक प्राप्त व्हावा या हेतूने) अग्नी- (मध्ये टाकण्या-) करितां घेऊन जातात.' (छां. ५।९।२). आतां, स्वर्गलोक वगैरेवर ज्या पांच अग्नीची भावना केली आहे त्या अग्नीसंबंधाने जी समिधा, धूम वगैरेची कल्पना येथपर्यंत सुरू आहे, ती येथून बंद करण्याकरितांच वाजसनेयि लोकांनी

५ बृहदारण्यकामध्ये जननेन्द्रियरूपी पांचव्या प्राणाचे ग्रहण केले आहे, आणि छांदोग्यामध्ये त्या प्राणाचा त्याग केला आहे म्हणजे तो प्राण सांगितला नाही. यामुळे एका ठिकाणी पांच प्राण ज्ञेय होतात आणि दुसऱ्या ठिकाणी चार प्राण ज्ञेय होतात. अशा रीतीने वेद्य (म्हणजे ज्ञेय) वस्तू भिन्न होतात.

६ 'षोडशी' म्हणून एक पात्र आहे. त्याचे अतिरात्रनामक यज्ञामध्ये ग्रहण करावे अथवा करू नये असा श्रुतीमध्ये विकल्प सांगितला आहे; म्हणून कोठे त्या षोडशीचे ग्रहण करतात व कोठे करीत नाहीत. पण तेवढ्यावरून त्या दोन्ही ठिकाणाचा तो अतिरात्रनामक यज्ञ भिन्न होत नाही. कारण बाकीच्या सर्व गोष्टी एकच आहेत असे ओळखतां येते.

७ आतां, 'मृत मनुष्याला अग्नीमध्ये टाकण्याकरितां घेऊन जातात' असे जे छांदोग्यामध्ये सहाव्या अग्नीसंबंधाने सांगितले आहे ते लोकप्रसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद केल्यासारखे दिसते. तेव्हां अर्थातच तो सहावा अग्नि तेथे उपासनेकरितां सांगितला आहे असे म्हणतां येत नाही. परंतु बृहदारण्यकामध्ये मात्र तो सहावा अग्नि उपासनेकरितांच सांगितला आहे. कारण, 'स्वर्गलोकरूप अग्नीची सूर्य ही समिध (म्हणजे अग्नि प्रदीप्त करण्याचे साधन) आहे व सूर्याचे किरण हा धूप आहे' इत्यादि प्रकारचे समिध, धूप वगैरे पदार्थ, जसे पांच अग्नीसंबंधाने आहेत, तसे सहाव्या अग्नीसंबंधाने सांगितले आहेत. तेव्हां असा दोन्ही ठिकाणी फरक असल्यामुळे दोन्ही ठिकाणाच्या विद्या भिन्न असतील अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

‘त्या (मृतमनुष्या-) चा अग्नि हाच अग्नि होतो, समिध हीच समिध होते’ (बृ. ६।२।१४) इत्यादि वाक्यांमध्ये (सहाव्या अग्निचे) पठन केले आहे. हा केवळ सिद्ध वस्तूचा अनुवाद आहे. बरे, आतां हें पठन उपासनेकरितां केले आहे असें जरी गृहीत धरले, तरी या गौण गोष्टीचा छंदोगांना देखील संग्रह करतां येईल. आतां, ‘पांच’ या संख्येशीं विरोध येईल अशी शंका येथें घेऊं नये. कारण काल्पनिक अग्नीना अनुलक्षून ही पांच संख्या आहे; हा केवळ सिद्ध वस्तूचा अनुवाद आहे; त्या संख्येचा (उपासना-) विधीशीं कांहीं संबंध नाहीं; म्हणून कांहीं दोष येत नाहीं. अशाच रीतीनें ‘प्राणसंवाद’ वगैरे ठिकाणीं देखील (एका ठिकाणीं) सांगितलेल्या ज्यास्त गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह करण्याला कांहीं हरकत येत नाहीं. शिवाय, ‘ग्रहणं आणि त्याग यांच्या भेदांमुळे वेद्य वस्तूंचा भेद होतो आणि त्यामुळे विद्यांचा भेद होतो’ अशीही शंका घेऊं नये. कारण जरी वेद्य वस्तूंचा कांहींसा भाग (एका ठिकाणीं) घेतला जातो आणि (दुसऱ्या ठिकाणीं) टाकिला जातो (आणि यामुळे तो भिन्न आहे), तरी वेद्य वस्तूंचा बराचसा भाग एकच आहे असें समजतें. तेव्हां यावरून (निरनिराळ्या ठिकाणीं सांगितलेल्या) विद्या एकच आहेत असें सिद्ध झालें. (२)

८ प्रसिद्ध अग्नि. म्हणजे येथें दुसऱ्या वस्तूवर अग्नीची कल्पना केलेली नाहीं.

९ प्रसिद्ध समिध. म्हणजे येथें दुसऱ्या वस्तूवर समिधेची कल्पना केलेली नाहीं.

१० तात्पर्य- बृहदारण्यकामध्येहि सहावा अग्नि-उपासनेकरितां सांगितला नाहीं असें सिद्ध झालें.

११ कारण, जर त्या सहाव्या अग्नीची उपासना कर्तव्य नसेल, तर त्याचा नुसता श्रुतीमध्ये अनुवाद करण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

१२ म्हणजे छांदोग्यामध्ये सुद्धां उपासनेकरितां सहावा अग्नि सांगितला आहे असें म्हणतां येईल.

१३ स्वर्गलोक, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री हे पांच काल्पनिक अग्नी होत. कारण हे वास्तविक अग्नी नसून त्यांच्यावर अग्नीची भावना केली आहे.

१४ काल्पनिक अग्नी पांच असल्यामुळे त्या प्रसिद्ध असलेल्या ‘पांच’ या संख्येचा फक्त येथें अनुवाद केला आहे. त्यावरून ‘उपासना जी करावयाची ती पांचांचीच करावयाची’ असा त्या ‘पांच’ या संख्येचा उपासनाविधीशीं संबंध जोडूं नये.

१५ म्हणजे बृहदारण्यकामध्ये सांगितलेला जो जननेन्द्रियरूपी पांचवा प्राण तो जरी छांदोग्यामध्ये सांगितला नाहीं, तरी तो तेथें अध्याहृत आहे असें मानण्याला कांहीं एक हरकत दिसत नाहीं.

स्वाध्यायस्य तथात्वेन हि समाचारेऽधिकाराच्च
सर्ववच्च तन्नियमः ॥ ३ ॥

३ (मस्तकावर अग्नि धारण करण्याचें व्रत) हा वेदा-
ध्ययनाचा (धर्म आहे). कारण ' समाचार ' (ग्रंथां-)
मध्ये तें त्या रूपानेंच (सांगितलें आहे). शिवाय,
(प्रकरणावरून असेंच समजतें). तसेंच, होमा-
प्रमाणें (हें आथर्वणिकांनाच) नियमानें
सांगितलें आहे. (१)

आतां जें आणखी पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं मस्तकावर ' अग्नि धारण
करणे ' या व्रताची आथर्वणिकांना विद्येकरितां जरूर असल्यामुळें व इतर लोकांना
(विद्येकरितां) त्या व्रताची जरूर नसल्यामुळें विद्या भिन्न आहेत; त्यावर आमचें
उत्तरः—हा वेदाध्ययनाचा धर्म आहे, विद्येचा धर्म नाही. असें कशावरून समजतें ?
अशावरून कीं वेदाध्ययनाला अंगभूत अशीं व्रतें सांगण्याविषयीं ज्यांचा उद्देश आहे
अशा ' समाचार ' नामक ग्रंथामध्ये हें व्रत देखील त्या रूपानें म्हणजे ' वेदाध्ययनाचा
धर्म ' या रूपानें म्हणजे ' वेदाध्ययनाला अंगभूत असें व्रत ' या रूपानें सांगितलें
आहे असें आथर्वणिक म्हणतात. शिवाय, ' ज्यानें (हें) व्रत आचरिलें नाही तो
ह्याचें अध्ययन करित नाही ' (मुं. ३।२।११) या वाक्यांत मागील प्रकरणावरून
प्राप्त झालेल्या वस्तूचा परामर्श करणारें जें (ह्याचें यांतील) ' हें ' हें सर्वनाम आहे
त्यावरून, तसेंच, त्या वाक्यांत जो ' अध्ययन करणे ' हा शब्द आहे त्यावरून
त्यांच्या स्वतःच्या उपनिषदाच्या अध्ययनाचाच हा धर्म आहे, (विद्येचा धर्म नाही)

१ अथर्ववेदी लोकांनी वेदाध्ययन करतांना जीं व्रतें करावीं लागतात तीं व्रतें या ग्रंथामध्ये
सांगितलीं आहेत (ब्र.)

२ म्हणजे ' मस्तकावर अभिपात्र धारण करणे ' या व्रताचा वेदाध्ययनाशीं संबंध आहे, ब्रह्म-
विद्येशीं नाही.

३ ' ह्याचें ' म्हणजे मुंडक उपनिषदाचें. हें वाक्य मुंडक उपनिषदामधील असल्यामुळे ' ह्याचें '
यांतील ' हें ' या शब्दानें मुंडक उपनिषदाचाच परामर्श केला जातो.

४ अथर्ववेदी लोकांचें जें स्वतःचें मुंडक उपनिषद त्यांच्या.

५ ' मस्तकावर अभिपात्र धारण करणे ' हा धर्म.

असें निश्चित होते. शंका:— ' ज्यांनीं हें मस्तकावर अग्नि धारण करण्याचें व्रत यथाविधि आचरिलें आहे, त्यांनाच ही ब्रह्मविद्या सांगावी ' (मुं. ३।२।१०) या वाक्यांत या व्रताचा ब्रह्मविद्येशीं संबंध सांगितला आहे. तेव्हां ब्रह्मविद्या ही जर सर्व ठिकाणीं एकच असेल, तर या (व्रतरूपी) धर्माचा संकर होईल. उत्तर:— ही शंका बरोबर नाही. कारण, या वाक्यामध्ये देखील जें ' ही ' हें सर्वनाम आहे तें प्रकृत वस्तूचाच परामर्श करते. आतां ' ब्रह्मविद्या प्रकृत आहे ' हें म्हणणें विशेष प्रकारच्या ग्रंथावरच अवलंबून आहे; म्हणून या (व्रतरूपी) धर्माचा त्या विशिष्ट प्रकारच्या ग्रंथाशींच संबंध आहे.

' तसेंच होमाप्रमाणें हें आथर्वणिकांनाच नियमानें सांगितलें आहे ' या सूत्रवाक्यामध्ये दृष्टान्त सांगितला आहे: ज्याप्रमाणें सौर्यापासून तो शतौदनापर्यंतच्या सात होमांचा इतर वेदांमध्ये सांगितलेल्या तीन अग्नींशीं संबंध नसल्यामुळे, व अथर्ववेदामध्ये सांगितलेल्या एका अग्नींशींच संबंध असल्यामुळे, ते सात होम आथर्वणिकांनाच नियमानें सांगितले आहेत (असें समजतें), त्याप्रमाणेंच या (व्रतरूपी) धर्माचा देखील विशिष्ट प्रकारच्या वेदाच्या अध्ययनाशींच संबंध असल्यामुळे, तो (धर्म) त्या वेदाचें अध्ययन करणाऱ्यांनाच नियमानें सांगितला आहे (असें समजतें). तेव्हां याकरितांही ' (सर्व ठिकाणीं सांगितलेल्या) विद्या एकच आहेत ' हें म्हणणें बरोबरच आहे. (३)

दर्शयति च ॥ ४ ॥

४ शिवाय (वेदही असेंच) सांगतो. (१)

वेद देखील ' सर्व विद्या एक आहेत ' असेंच सांगतो. कारण, ' सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये वेद्य वस्तु एकच आहे ' असें (वेदामध्येच) सांगितलें आहे. उदा०— ' ज्या पंदाचें सर्व वेद प्रतिपादन करतात ' (का. १।२।१५). त्याप्रमाणेंच, ' ह्याचेंच होते लोक

६ सर्व शाखांच्या लोकांना ब्रह्मविद्येकरितां ह्या व्रताचें आचरण करावें लागेल.

७ जरी ब्रह्मविद्येचा वास्तविक रीतीनें कांहीं भेद दाखवितां येत नाही, म्हणून तिला ' ही ब्रह्मविद्या, ती ब्रह्मविद्या ' असें म्हणतां येत नाही, तरी त्या ब्रह्मविद्येचे ग्रंथांच्या संबधानें औपाधिक भेद मानून ' ही ब्रह्मविद्या ' असें म्हणतां येतें. तेव्हां ' ही ब्रह्मविद्या ' म्हणजे ह्या मुंडक उपनिषदांत सांगितलेली ब्रह्मविद्या असा अर्थ होत असल्यामुळे ' ही ' या शब्दानें मुंडक उपनिषद्दरूपी ग्रंथाचाच परामर्श केल्यासारखा होतो.

८ मुंडक उपनिषद्दरूपी ग्रंथाच्या अध्ययनाशींच.

१ ब्रह्मरूपी एका स्थानाचें.

मोठ्या शैलामध्ये ध्यान करतात; ह्याचेंच अध्वर्यू लोक अग्नीमध्ये (ध्यान करतात); आणि ह्याचेंच छंदोग लोक महाव्रतमध्ये (ध्यान करतात)' (ऐ. आ. ३।२।३।१२). तसेंच, ' ब्रह्म हें (जणू काय) उगारलेलें एक मोठें भयप्रद वज्रच आहे ' (क. ६।२) या कठश्रुतीमध्ये ' भयप्रदत्व ' हा जो ईश्वराचा गुण सांगितला आहे त्याचाच तैत्तिरीयश्रुतीमध्ये भेद पाहणाऱ्याची निंदा करण्याकरितां परामर्श केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—' कारण, जेव्हां या (आत्म्यां-) मध्ये तो थोडासा तरी भेद पाहतो, तेव्हां त्याला भय प्राप्त होतें; (भेद) जाणणाऱ्याला आणि (अभेद) न मानणाऱ्याला तेंच (ब्रह्म) भयप्रद होतें ' (तै. २।७।१). तसेंच, वाजसनयेक श्रुतीमध्ये आंगठ्याएवढ्या पुरुषाची ज्यावर भावना केली आहे अशा वैश्वानराचा छांदोग्य श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध असल्यासारखा उल्लेख आहे; उदा०—' परंतु जो अशा रीतीनें ह्या प्रादेशाएवढ्या आणि अभिविमान अशा वैश्वानर आत्म्याची उपासना करतो ' (छां. ५।१।८।१). तसेंच, सर्व वेदान्तग्रंथांमध्ये ' उक्थ ' वगैरे हीं एकच प्रतीत होत असल्यामुळें तीं एका ठिकाणीं (साक्षात् शब्दांनीं) सांगितलीं असतां दुसऱ्या ठिकाणीं तीं उपासनेकरितां अर्थात् घेतलीं जातात. यावरून उपासना देखील सर्व वेदान्तग्रंथांमध्ये एकच सांगितल्या आहेत असें प्रायदर्शनन्यायानें सिद्ध होतें. (४)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पांचवें एकच सूत्र आहे. सारांश—(सू. ५) पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये ' विद्या एक आहे ' ही गोष्ट सिद्ध केली. तेव्हां अर्थातच ज्या ज्या ठिकाणची विद्या एक असेल त्यांपैकीं एका ठिकाणीं सांगितलेल्या अंगभूत गोष्टींचा इतर ठिकाणींही संग्रह होतो. कारण, विद्या एक आहे. या गोष्टींचाच विशेष विचार या पादामध्ये पुढें १० व्या सूत्रापासून केला आहे.]

२ स्तुतिपर भशा ऋचांच्या समुदायाला ' शन्न ' म्हणतात.

३ ' महाव्रत ' हें इंद्रदेवतेप्रीत्यर्थ केलें जाणारें एक विशेष प्रकारचें कर्म आहे.

४ ' ब्रह्म हें जणू काय एक मोठें भयप्रद वज्रच उगारलेलें आहे ' म्हणजे ' ज्याप्रमाणें राजाच्या भीतीनें प्रजा नियमानें वागतात, त्याप्रमाणें या ब्रह्माच्या भीतीनें सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व लोक नियमानें वागतात ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

५ तात्पर्य—ज्याअर्थी कठश्रुतीमध्ये सांगितलेल्या ' भयप्रदत्व ' या गुणाचा तैत्तिरीय श्रुतीमध्ये परामर्श केला आहे, त्याअर्थी त्या दोन्ही श्रुतीमध्ये सांगितलेली श्रेय वस्तु एकच आहे असें अनुमान निघतें. त्यावरून त्या दोन्ही ठिकाणची विद्या एकच आहे असें सिद्ध होतें.

६ यावरूनही त्या दोन्ही ठिकाणची विद्या एक आहे असें सिद्ध होतें.

७ मार्गे अ. १ पा. २ सूत्र २४ टीप २-३ पहा.

८ विशेष प्रकारचीं सामें.

९ प्राय म्ह. बहुतेक ठिकाणीं दर्शनन्यायानें म्ह. दृष्टीस पडत असल्यावरून.

उपसंहारोऽर्थाभिदाद्विधिशेषवत्समाने च ॥ ५ ॥

५ (ज्ञान) एक असतीना उपयोग भिन्न नसल्यामुळे
(अंगभूत गोष्टींचा) संग्रह होतो. विधींना अंगभूत
अशा गोष्टींप्रमाणे (हें होय). (२)

(मागील सूत्रामध्ये जो विचार केला आहे त्याचें) फल या सूत्रामध्ये सांगितलें आहे. सर्व वेदान्तांमध्ये सांगितलेलीं सर्व ज्ञाने एकच आहेत असें वर स्थापित केले आहे. त्यावरून असें अर्थात् प्राप्त होतें कीं ज्ञान जर एक आहे, तर त्या ज्ञानाला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी एका ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्यांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो. कारण, उपयोग भिन्न नाही. त्या अंगभूत गोष्टींचा एका ठिकाणीं जो उपयोग म्हणजे एका विशिष्ट प्रकारचा ज्ञानाला फायदा आहे तोच दुसऱ्या ठिकाणीं आहे. कारण, दोन्ही ठिकाणींही ज्ञान तेंच आहे. तेव्हां याकरितां अंगभूत गोष्टींचा संग्रह होतो. विधींना अंगभूत अशा गोष्टींप्रमाणे हें समजावें. ज्याप्रमाणे ' अग्निहोत्र ' वगैरे कर्में सर्व ठिकाणीं एकच आहेत, म्हणून त्या ' अग्निहोत्र ' वगैरे कर्मांच्या विधींना अंगभूत अशा ज्या गोष्टी (त्या एका ठिकाणीं जरी सांगितल्या तरी) त्यांचा (दुसऱ्या ठिकाणीं) संग्रह होतो, कारण त्या गोष्टींचा उपयोग एकच आहे, त्याप्रमाणे येथेही (ज्ञानाला अंगभूत अशा गोष्टींचा संग्रह होतो असें समजावें). जर ज्ञाने भिन्न असती, तर एका ज्ञानाला अंगभूत ज्या गोष्टी त्या, त्या ज्ञानालाच चिकटल्या असल्यामुळे, आणि त्या भिन्न भिन्न ज्ञानांमध्ये प्रकृति-विकृतिभाव नसल्यामुळे, त्यांचा (इतर ठिकाणीं) संग्रह झाला नसता. परंतु ज्ञाने एकच असल्यामुळे तसें (म्ह. संग्रह होत नाही असें) होत नाही. याच फल सांगणाऱ्या सूत्राचा पुढें दहाव्या सूत्राला आरंभ करून सूत्रकार विस्तार करतिल. (५)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सहाव्या सूत्रापासून आठव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ६) बृहदा.

१ अमावास्येला केली जाणारी जी दर्श-नामक इष्टि ती प्रकृति (म्हणजे मूल) होय; व पशु वगैरे जे याग आहेत ते विकृती (म्हणजे तिचे विस्तार) होत. यामुळे जरी दर्शनामक इष्टीपेक्षां पशु वगैरे याग भिन्न आहेत, तरी दर्श-नामक इष्टीमध्ये सांगितलेल्या सर्व अंगभूत गोष्टींचा पशु वगैरे यागांमध्ये संग्रह होतो, त्याप्रमाणेच ज्ञाने भिन्न भिन्न असूनहि त्यांमध्ये एक प्रकृति आणि इतर विकृती असा जर प्रकृतिविकृतिभाव असता, तर प्रकृतीमध्ये सांगितलेल्या अंगभूत गोष्टींचा विकृतीमध्ये संग्रह झाला असता. परंतु ज्ञानांमध्ये प्रकृतिविकृतिभाव मानण्याला कांहीं प्रमाण नसल्यामुळे एका ज्ञानाला ज्या अंगभूत गोष्टी त्यांचा इतर ठिकाणीं संग्रह होणार नाही.

रण्यक आणि छांदोग्य या दोन्ही ठिकाणी उद्गीथविद्येमध्ये मुख्य प्राणाची उपासना सांगितली आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वी सांगितलेल्या युक्तीवरून या दोन्ही ठिकाणाची 'उद्गीथविद्या' एकच मानली पाहिजे. आतां, जरी दोन्ही ठिकाणी उपक्रम निरनिराळा केला आहे, तरी तेवढ्यावरून कांहीं विद्या भिन्न मानतां येत नाहीत. शिवाय, 'इतर प्राणांची निंदा करणें' वगैरे पुष्कळ गोष्टी दोन्ही ठिकाणी सारख्याच सांगितल्या आहेत. (सू. ७) आतां येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें विद्या भिन्नच मानल्या पाहिजेत. कारण, छांदोग्यामध्ये उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार त्याची उपासना सांगितली आहे; व तेथें उद्गीथाचा कर्ता प्राण आहे; आणि बृहदारण्यकामध्ये सगळ्या उद्गीथाची उपासना सांगितली आहे; व तेथें उद्गीथाचा कर्ता उद्गातानामक ऋत्विज आहे. तेव्हां अशा रीतीनें विवक्षित अर्थ भिन्न भिन्न असल्यामुळें केवळ भाषेच्या साम्यावरून विद्या एक होत नाही. (सू. ८) आणि म्हणूनच जरी येथें दोन्ही ठिकाणी 'उद्गीथविद्या' हें एकच नांव आहे, तरी त्यावर भिस्त ठेवून विद्या एक मानतां येत नाही असें समजावें.]

अन्यथात्वं शब्दादिति चेन्नाविशेषात् ॥ ६ ॥

६ शब्द (भिन्न) असल्यामुळें (उद्गीथ-विद्या) भिन्न
आहेत असें म्हणाल तर नाही. कारण (पुष्कळ
गोष्टी) एक आहेत. (३)

वाजसनेय श्रुतीमध्ये 'ते देव म्हणाले:—अहो ! यज्ञामध्ये असुरांना उद्गीथाच्या योगानें आपण जिंकूं या' (बृ. १।३।१); ते वाणीला म्हणाले:— 'तूं आमच्याकरितां गा' (बृ. १।३।२). असा उपक्रम करून, 'वाणी वगैरे प्राणांना असुरांनीं पातकानें विद्ध केलें' अशी त्यांची निंदा करून, पुढें ' (देवांनीं) मुख्य-प्राणाचा आश्रय केला ' असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे:— 'मग ते मुखांतील प्राणाला म्हणाले:—तूं आमच्याकरतां गा. (मुख्यप्राणानें) बरें (असें म्हटलें; आणि मग) त्यानें त्यांच्याकरतां गायलें' (बृ. १।३।७). त्याप्रमाणेंच, छांदोग्यामध्ये देखील 'याच्या योगानें आपण ह्या (असुरांचा) पराभव करूं (असें समजून देवांनीं) उद्गीथाचा आश्रय केला' (छां. १।२।१) असा उपक्रम करून 'इतर

१ हें पूर्वपक्षसूत्र आहे.

२ उद्गीथ म्हणजे यज्ञामधील गायनरूपी एक प्रकारचें कर्म.

३ मागे अ. ३ पा. ४ सू. १८ टी. १ पहा.

प्राणांना असुरांनी पातकानें विद्ध केलें ' अशी त्यांची निंदा करून (वाजसनेयकांत सांगितल्या—) प्रमाणेंच ' (देवांनी) मुख्य प्राणाचा आश्रय केल ' असें बुढील वाक्यांत सांगितलें आहे:— ' मग जो हा मुखातील प्राण आहे त्या रूपानें (त्या देवांनी) उद्गीथाची उपासना केली ' (छां. १।२।७). दोन्ही ठिकाणी प्राणाचीच प्रशंसा केली असल्यामुळें प्राणविद्येचाच विधि यथे सांगितला आहे असें निश्चित होतें.

आतां येथें असा संशय येतो कीं या ठिकाणीं भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत किंवा एकच विद्या सांगितली आहे. मग तुजें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो; माझें म्हणणें असें आहे कीं) वर सांगितलेल्या न्यायानें विद्या एकच सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे.

शंका:—(दोन्ही ठिकाणीं) एकच विद्या सांगितली आहे असें मानणें बरोबर नाहीं. कारण (दोन्ही ठिकाणचे) उपक्रम निरनिराळे आहेत. वाजसनेयींचा उपक्रम निराळा आहे; व छंदोगांचाहि निराळाच आहे. उदा०—' तूं आमच्याकरितां गा ' (बृ. १।३।२) या वाक्यांत ' प्राण हा उद्गीथाचा कर्ता आहे ' असें वाजसनेयी लोक सांगतात. परंतु ' (देवांनी) उद्गीथाची त्या (प्राणाच्या) रूपानें उपासना केली ' (छां. १।२।७) या वाक्यांत ' प्राण हा उद्गीथच आहे ' असें छंदोग लोक सांगतात. तेव्हां ' दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ?

उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण एवढ्या भेदावरून विद्यांचें ऐक्य नाहींसें होत नाहीं. कारण, दोन्ही ठिकाणीं (दुसऱ्या) पुष्कळ (गोष्टींचें) ऐक्य देखील प्रतीत होतें. उदा०—' देव आणि असुर यांच्या संग्रामाचा उपक्रम करणें,

४ ' उद्गीथ ' म्हणजे सामगान करणें. ' त्याची ' म्हणजे त्या सामगानाच्या आरंभीचा जो ओंकाररूपी अवयव त्याची प्राणरूपानें उपासना केली.

५ या पादाच्या पहिल्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें.

६ उद्गीथाची म्हणजे सामाचा अवयव जो ओंकार त्याची.

७ सर्व उद्गीथ कर्म करणारा जो प्राण त्याची उपासना वाजसनेयींच्या शास्त्रेमध्ये म्हणजे बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये सांगितली आहे; आणि छांदोग्य उपनिषदामध्ये उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार त्याच्यावर प्राणाची भावना करून त्या ओंकाराची उपासना सांगितली आहे. तेव्हां एका ठिकाणी उद्गीथ कर्म करणाऱ्याची उपासना सांगितली आहे; व दुसऱ्या ठिकाणी उद्गीथाचीच सांगितली आहे असा एक भेद आहे. तसेंच, एके ठिकाणी ' उद्गीथ ' शब्दानें सर्व उद्गीथ कर्म घेतलें आहे, व दुसऱ्या ठिकाणी उद्गीथाचा एक भाग म्हणजे ओंकारच तेवढा घेतला आहे असा दुसरा भेद आहे. असे दोन्ही ठिकाणी उपासना सांगण्यांत दोन भेद आहेत.

अंसुरांना जिंकण्याविषयींचा बेत करणें, उद्गीथाचा उपन्यास करणें, वाणी वगैरेंना संबोधून बोलणें, नंतर त्यांची निंदा करून प्राणाची कास धरणें, नंतर त्याच्या शौर्याच्या योगानें अश्मलोष्ठाच्या दृष्टान्ताप्रमाणें असुरांचा विध्वंस होणें ' इत्यादि पुष्कळ गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं एकच आहेत असें प्रतीत होतें. शिवाय, वाजसनेयकामध्ये देखील प्राणाचें उद्गीथाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. उदा०—' हा खरोखर उद्गीथ आहे ' (बृ. १।३।२३). तेव्हां ' प्राण हा उद्गीथाचा कर्ता आहे ' हीं गोष्ट छांदोग्यामध्येसुद्धां गौण रीतीनें मानावी. तेव्हां यावरून ('दोन्ही ठिकाणीं ') विद्या एकच सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (६)

न वा प्रकरणभेदात् परोवरीयस्त्वादिवत् ॥ ७ ॥

७ परंतु प्रकरणें भिन्न असल्यामुळे (विद्या एक) नाहीं.

' मोठ्याहून मोठा ' इत्यादि (उपासनां-) प्रमाणें
हें होय. (३).

परंतु येथें ' विद्या एक आहे ' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं; तर ' विद्या भिन्न आहेत ' असेंच मानणें सयुक्तिक आहे. कशावरून ? प्रकरणें भिन्न आहेत यावरून; म्हणजे उपक्रम भिन्न आहेत यावरून. या ठिकाणीं उपक्रम भिन्न आहेत असें दृष्टीस पडतें. प्रथमतः छांदोग्यामध्ये ' ओम् ' या अक्षराची उद्गीथरूपानें उपासना करावी

८ अ. २ पा. ४ सू. १८ टीप १ पहा.

९ म्हणजे प्राणालाच ' उद्गीथ ' असें म्हटलें आहे. तात्पर्य— छांदोग्यामध्येच फक्त प्राणाला ' उद्गीथ ' म्हटलें आहे असें नाहीं, तर बृहदारण्यकामध्ये देखील त्याच प्रकरणान्या शेवटीं प्राणाला ' उद्गीथ ' म्हटलें आहे. पण असें असूनही ज्याप्रमाणें त्या बृहदारण्यकामध्ये दोन विद्या सांगितल्या आहेत, म्हणजे पूर्वी प्राणविद्या सांगितली आहे व शेवटीं उद्गीथविद्या सांगितली आहे असें मानीत नाहींत, तर शेवटीं जेथें प्राणाला ' उद्गीथ ' म्हटलें आहे तेथें उद्गीथ शब्दाचा ' उद्गीथ कर्म करणारा प्राण ' असा अर्थ लक्षणें घेऊन एकच विद्या सांगितली आहे, म्हणजे उद्गीथविद्या आणि प्राणविद्या एकच आहेत असें मानतात; त्याप्रमाणें छांदोग्यामध्ये सुद्धां उद्गीथ शब्दाचा ' उद्गीथ कर्म करणारा प्राण ' असा अर्थ लक्षणें घेतला म्हणजे छांदोग्यामध्ये सुद्धां तीच विद्या सांगितली आहे असें म्हणतां येतें. तसेंच, ' एका ठिकाणीं उद्गीथ घेतलें आहे व दुसऱ्या ठिकाणीं फक्त ओंकार म्हणजे उद्गीथाचा एक भाग घेतला आहे ' हाही भेद बरोबर नाहीं. कारण छांदोग्यामध्ये ' ओंकार ' शब्दाचा ' ओम् ' हा शब्द ज्याच्या आरंभी आहे असें सर्व उद्गीथ ' असा अर्थ घेतां येतो. (भा.). इकंदरीत, दोन्ही ठिकाणांची विद्या एकच आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१ उपक्रम.

(छां. १।१।१) अशा रीतीने 'उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार तो उपास्य आहे' असा उपक्रम करून, पुढे 'सर्व रसांचा सार असणे' इत्यादि ओंकाराच्याच गुणांचे वर्णन करून, नंतर 'हे खरोखर या अक्षराचेंच वर्णन आहे' (छां. १।१।१०) अशा रीतीने पुन्हा त्याच ओंकाररूप उद्गीथाच्या अवयवाचा उल्लेख करून, त्याच्या संबधाने देव आणि असुर यांची आख्यायिका सांगून त्या प्रसंगाने '(देवांनी) उद्गीथाची त्या प्राणाच्या रूपाने उपासना केली' (छां. १।२।२) असे सांगितले आहे. आतां, जर 'उद्गीथ' या शब्दाने सगळ्या (उद्गीथाची) उपासना घेतली आणि त्या उपासनेचा कर्ता उद्गातानामक ऋत्विज् घेतला तर श्रुतीचा उपक्रम विरुद्ध होईल; शिवाय, लक्षणा स्वीकारावी लागेल. शिवाय, एकाच भागामध्ये असलेला उपसंहार (त्या भागाच्या) उपक्रमाला अनुसरून असला पाहिजे (असा नियम आहे). तेव्हा, यावरून येथे

२ स्थावरजंगम सर्व वस्तू पृथ्वीच्या आश्रयाने राहत असल्यामुळे त्या सर्व वस्तूंचा पृथ्वी हा 'रस' आहे म्हणजे ती सारभूत आहे. ती पृथ्वी उदकामध्ये ओतप्रोत भरली असल्यामुळे त्या पृथ्वीचा उदक हा रस आहे. त्या उदकापासून व्रीहि, यव वगैरे ओषधी उत्पन्न होत असल्यामुळे उदकाचा ओषधी हा रस आहे. त्या ओषधीचाच अन्नाच्या द्वाराने पुरुषरूपाने म्हणजे शरीररूपाने परिणाम होत असल्यामुळे ओषधीचा पुरुष हा रस आहे. पुरुषामध्ये वाणी (म्हणजे शब्द) मुख्य असल्यामुळे पुरुषाचा वाणी हा रस आहे. या वाणीमध्ये ऋचा मुख्य असल्यामुळे वाणीचा ऋचा हा रस आहे. ऋचांमध्ये साम हे मुख्य असल्यामुळे ऋचांचा साम हा रस आहे. त्या सामामध्ये ओंकार मुख्य असल्यामुळे त्या सामांचा ओंकार हा रस आहे. अशा रीतीने 'सर्व रसांचा सार असणे' हा गुण (म्ह. धर्म) ओंकारावर आहे. (शां. भा.) तात्पर्य-ज्या अर्थी हे ओंकाराच्या गुणांचे वर्णन केले आहे, त्या अर्थी तो ओंकारच उपास्य आहे असे सिद्ध होते.

३ मागील सूत्र ६ टीप ९ मध्ये सांगितल्याप्रमाणे लक्षणा घेतली असतां सगळ्या उद्गीथाची उपासना घेतां येते, आणि उद्गीथ कर्म करणारा ऋत्विज् घेतां येतो.

४ कारण, उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार त्याची उपासना करावी असा उपक्रम केला आहे.

५ आतां छांदोग्यामध्ये उद्गीथ शब्दाची 'उद्गीथाचा अवयव' या अर्थी लक्षणा तुम्हांलाही (म्हणजे विद्या भिन्न भिन्न आहेत असे मानणाऱ्या सिद्धान्त्यालाही) घ्यावी लागतेच. तेव्हा 'लक्षणा घेणे' हा दोष मलाच (म्हणजे विद्या एकच आहे असे मानणाऱ्या पूर्वपक्ष्यालाच) एकट्याला आहे असे नाही. तसेच, उपक्रमामध्ये ओम् या अक्षराची 'ओम् अक्षर ज्यामध्ये आहे असे सगळे उद्गीथ कर्म करणारा' या अर्थी लक्षणा घेतली म्हणजे उपक्रमही विरुद्ध होत नाही अशी जी शंका येते तिच्यावर हे उत्तर दिले आहे.

६ पुढे ज्या विषयाचे प्रतिपादन करावयाचे असेल त्या विषयाकडे लोकांचे लक्ष लागवें या हेतूने जी आरंभी त्या विषयाची लोकांना थोडक्यांत ओळख करून दिली जाते तिला 'उपक्रम' म्हणतात. त्या उपक्रमामध्ये विषयवाचक पदाची लक्षणा घेणे खरोखर नाही. कारण, वक्ता हा आरंभी उपक्रमामध्ये लक्षणेने बोलत नाही. कारण, वक्ता उपक्रमामध्येच जर लक्षणेने बोलेल, तर श्रोत्यांना स्वऱ्या विषयाची ओळख होणार नाही. वक्त्याच्या भाषणांतील पूर्व वाक्यांच्या

ओंकाररूप उद्गीथाच्या अवयवावर प्राणाची भावना सांगितली आहे असें सिद्ध होते. परंतु वाजसनेयकामध्ये 'उद्गीथ' शब्दाचा '(उद्गीथाचा) अवयव' असा अर्थ वेम्बला कांहीं कारण नसल्यामुळे त्या शब्दावरून समळ्या (उद्गीथाच्या) उपासनेचा बोध होतो. शिवाय, 'तूं आमच्याकरितां गा' (बृ. १।३।१) या वाक्यांत देखील त्या उपासनेचा कर्ता उद्गातानामक ऋत्विजू प्राणरूपानें सांगितला आहे हा दुसरा (भेदाचा) प्रकार आहे. आतां, तेथें प्राणाचें जें उद्गीथाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे तें देखील 'जो प्राण उद्गाता या रूपानेंच सांगण्याची श्रुतीची विवक्षा आहे तो सर्वांचा आत्मा आहे' असें प्रतिपादन करण्याकरितांच सांगितलें आहे; त्यावरून 'विद्या एक आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. शिवाय, तेथें देखील 'उद्गीथ' शब्द आहे सरा; परंतु त्याचा '(उद्गीथरूप) संबंध भाग' असा अर्थ आहे. अशा रीतीनें या दोन्ही श्रुतींमध्ये वैषम्य आहे. आतां, 'प्राण हा उद्गाता असूं शकत नाहीं' या कारणावरून 'तो उद्गाता आहे' या गोष्टीचा त्याग करतां येतो असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, उपासनेकरितां 'प्राण हा उद्गीथरूप आहे' असें जसें सांगतां येतें, तसें 'तो उद्गातुरूप

धोरणावरून वक्त्याचें काय तात्पर्य आहे हें श्रोत्यांच्या मनांत आल्यानंतर त्यावरून पुढील वाक्यांमध्ये एखादा शब्द लाक्षणिक अर्थानें घातला आहे असें श्रोत्यांच्या मनांत येईल. परंतु उपक्रमामध्येच म्हणजे धारंभीच्या वाक्यांतच विषयवाचक शब्द लाक्षणिक अर्थानें घातला आहे असें श्रोत्यांच्या मनांत येणार नाहीं. म्हणून वक्ताही त्या ठिकाणीं लाक्षणिक शब्दाचा उपयोग करित नाहीं. तेव्हां येथें उपक्रमामध्ये ओंकार शब्दाचा लक्षणें दुसरा अर्थ घेतां येत नाहीं; व उपसंहार हा उपक्रमाला अनुसरूनच असला पाहिजे असा नियम असल्यामुळे उपसंहारामध्ये उद्गीथ घेतां येत नाहीं व उद्गीथ कर्म करणाराही घेतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

७ बृहदारण्यकामध्ये प्राणविद्येच्या शेवटीं जें प्राणाचें उद्गीथाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे म्हणजे प्राणाला 'उद्गीथ' असें म्हटलें आहे तें 'प्राणच उद्गीथ आहे' असें समजून 'प्राणविद्या हीच उद्गीथविद्या' असें त्या विद्येचें ऐक्य समजावें या उद्देशानें म्हटलें नाहीं, तर प्राणविद्येमध्ये प्राणाचा कांहीं गुण दाखवावा या उद्देशानें म्हटलें आहे. प्राण हा उद्गीथ आहे (म्हणजे उद्गीथ कर्म करणारा आहे) असें म्हटल्यानें 'उद्गीथ कर्म करणें' हा प्राणाचा गुण दाखविला जातो. आतां 'प्राण हा उद्गीथ आहे' या वाक्यांत उद्गीथ कर्म करणारा या अर्थाचा वाचक असा 'उद्गाता' हा शब्द घातला असतांही जरी वरील गुण दाखविला जातो, तरी तेथें उद्गीथ शब्द मुद्दाम जो घातला आहे; त्याचा उद्देश 'प्राण' हा उद्गीथ कर्म करणारा आहे; इतकेंच नव्हे, तर तो प्राण उद्गीथस्वरूपच आहे म्हणजे जणू काय तो उद्गीथाचा आत्माच आहे, असें दाखविण्याचा आहे.

८ माघें सू. ६ टी. ७ यामध्ये सांगितलेला दुसरा भेद पहा.

९ 'प्राण हा स्वतः उद्गीथस्वरूप नाहीं, तर तो उद्गाता आहे म्हणजे उद्गीथ कर्म करणारा आहे' असें जर सिद्ध होईल, तर प्राण व उद्गीथ हे दोन्ही भिन्न भिन्न असल्यामुळे प्राणविद्या आणि उद्गीथविद्या ह्या भिन्न भिन्न होतील. परंतु प्राण हा जड असल्यामुळे त्याला वास्तविक

आहे' असेही सांगता येईल. शिवाय, प्राणाच्या सामर्थ्यामुळेच उद्गाता हा आपले उद्गातृकर्म करतो; म्हणून 'प्राण हा उद्गाता आहे' या गोष्टीचा अर्थभाव नाही. ही गोष्ट तेथेच श्रुतीने सांगितली आहे. उदा०—'त्या (उद्गात्या-) ने वाणीच्या योगाने आणि प्राणाच्या योगानेच गायले' (बृ. १।१।२४). शिवाय, ज्या ठिकाणी विवक्षित अर्थ भिन्न भिन्न आहेत असे निश्चित होतं, त्या ठिकाणी केवळ भाषेच्या साम्यावरून एकच अर्थ विवक्षित आहे असे ठरविणे बरोबर नाही. उदा०—अभ्युदयवाक्य आणि पशुकामवाक्य यांमध्ये 'ते' तीन प्रकारचे तांदूळ (दर्शोष्ठीच्या देवतांना) देऊं नयेत; आणि त्यांपैकी जे मध्यमपरिमाणाचे असतील त्यांचा आठ कपालांवर दातृत्वविशिष्ट अशा अमीळ पुरोडाश यावा' इत्यादि भाषा जरी सारखी आहे, तरी त्यांचे उपक्रम भिन्न असल्यामुळे अभ्युदयवाक्यामध्ये दर्शोष्ठीतील देवतांना ते तांदूळ देऊं नयेत असे निश्चित होतं; परंतु पशुकामवाक्यामध्ये एक निराळा यागविधि सांगितला आहे असे निश्चित होतं. त्याप्रमाणेच, येथेही उपक्रम भिन्न असल्यामुळे विद्या भिन्न आहेत असे निश्चित होतं.

रीतीने उद्गीथ कर्म करता येत नाही, तेव्हां विद्या भिन्न भिन्न होत नाहीत. आतां 'प्राण हा उद्गीथरूप आहे' असे जें सांगितलें आहे तें उपासनेकरितां सांगितलें आहे; म्हणजे प्राण आणि उद्गीथ यांच्या ऐक्याची भावना करून उपासना करावी असे त्याचें तात्पर्य आहे. यावरून प्राणविद्या आणि उद्गीथविद्या एकच आहेत असे सिद्ध होतें.

१० कारण, उद्गातृकर्म म्हणजे गायन हें उद्गात्याला आपल्या प्राणाच्या सामर्थ्यामुळेच म्हणजे शक्तीमुळेच करता येतें.

११ अमावास्याला दर्श-नामक एक इष्टि करावी असा विधि आहे. त्या दिवशीं सायंकाळी 'बेदि तयार करणें', 'तांदूळ, दूध, दही वगैरे इविर्द्रव्ये देवतांना देण्याविषयी संकल्प करणें' इत्यादि, तीं अमावास्याला करून नंतर दुसरे दिवशीं ती इष्टि करावी असे सांगितलें आहे. आतां, एखादे वेळीं पहाटेच चंद्राची कला सूक्ष्म उगवलेली पाहून त्या दिवशीं एखाद्या मनुष्यानें 'आज अमावास्या लागली आहे' अशा आंतीनें जर देवतांना तांदूळ वगैरे द्यावे देण्याचा संकल्प केला, व दुसरे दिवशीं सकाळीं सूर्योदयापूर्वी चंद्र उगवलेला त्याच्या दृष्टीस पडला, तर त्यानें पूर्व दिवशीं केलेला संकल्प चतुर्दशीच्या दिवशीं केला असल्यामुळे भलत्या दिवशीं संकल्प केल्याबद्दल त्याला प्रायश्चित्त सांगितलें आहे. कारण भलत्या दिवशीं संकल्प केला म्हणजे 'त्याचा संतति-संपत्तीशीं वियोग होतो' असा दोष आहे. तें प्रायश्चित्त असें की 'त्यानें ते (म्हणजे दर्शोष्ठीकरितां संकल्पिलेले) तांदूळ दर्शोष्ठीच्या देवतांना देऊं नयेत; तर त्या तांदुळांपैकीं मध्यमपरिमाणाच्या तांदुळाचा आठ कपालांवर दातृत्वगुणानें युक्त अशा अमीळा पुरोडाश यावा. ही अमिरूपी देवता दर्शोष्ठीमधील देवतेपेक्षा निराळी आहे. दातृत्वगुण म्हणजे संततिसंपत्ति देणे, म्हणजे त्यांच्याशीं वियोग होऊं न देणे. तसेंच, इंद्ररूपी देवतेला मोठ्या परिमाणाच्या तांदुळांचा चर द्याव्यामध्ये यावा; व सूक्ष्मपरिमाणाच्या तांदुळांचा म्हणजे कण्याचा चर किष्णरूपी देवतेला दुधामध्ये यावा असें 'अभ्युदय'-वाक्यामध्ये सांगितलें आहे. (अभ्युदय म्हणजे चंद्राचा उदय; त्याच्या

‘मोठ्याहून मोठा’ इत्यादि (उपासनां-) प्रमाणें हें होय. ‘ज्याप्रमाणें ‘आका’च ह्यांच्यापेक्षां मोठें आहे, आकाशच (ह्यांचा) आश्रय आहे; तो हा मोठ्याहून मोठा उद्गीथं’; तो हा अनंत’ (छां. १।९।१-२) या वाक्यांत ‘मोठ्याहून मोठा असणें’ या गुणानें युक्त अशा उद्गीथाची जी उपासना सांगितली आहे ती, आणि ‘डोळे, सूर्यमंडल वगैरेंमध्ये राहणें, सोन्याची दाढी असणें’ वगैरे गुणांनीं युक्त अशा उद्गीथाची जी उपासना सांगितली आहे ती, या दोहोंमध्ये जरी ‘(उद्गीथावर) परमात्म्याची भावना करणें’ या गोष्टीचें साम्य आहे, तरी पहिली उपासना दुसऱ्या उपासनेहून भिन्न आहे; (त्याप्रमाणें येथेंही समजावें). आतां, ज्याप्रमाणें या दोन्ही उपासना एकाच शाखेंमध्ये सांगितल्या असूनही तेथें परस्पर ठिकाणीं सांगितलेल्या अंगभूत गोष्टींचा परस्पर ठिकाणीं संग्रह होत नाही, त्याप्रमाणें भिन्न शाखांमधल्या या उद्गीथोपासनेसारख्या ज्या उपासना आहेत त्यांसंबंधानें देखील (असेंच समजावें). (७)

संबंधानें या वाक्यामध्ये विचार आहे म्हणून याला ‘अभ्युदयवाक्य’ म्हणतात.) हें प्रायश्चित्ता-दाखल सांगितलेलें कर्म दर्शेष्टीला अंगभूत आहे म्हणजे दर्शेष्टि करतांनाच तें करावयाचें आहे. हा एक स्वतंत्र याग आहे असें समजून नये. कारण उपक्रमामध्ये ‘त्यानें तीन प्रकारचे तांदूळ’ असें म्हटलें आहे. आतां ‘पशुकाम’-वाक्यामध्ये असें सांगितलें आहे:—ज्याला पशूंची इच्छा असेल त्यानें अमावास्येला सांगितलेली दर्शेष्टि करून नंतर गाईचीं वांसरें गाईपासून दूर बांधावी. पुढें केल्या जाणाऱ्या यागाला दुधाची जरूर असल्यामुळें कांहीं वेळानें गाईनीं धार घावी या उद्देशानें हीं वांसरें दूर बांधावयाला सांगितलीं आहेत; व यापुढें ‘मध्यमपरिमाण्याच्या तांदुळांचा’ इत्यादि जें कर्म सांगितलें आहे तें अगदीं हुबेहुब ‘अभ्युदय’-वाक्यांत सांगितलेल्या कर्माप्रमाणें सांगितलें आहे. परंतु हें कर्म दर्शेष्टीला अंगभूत मात्र नव्हे, तर हा एक स्वतंत्र याग आहे असें समजावें. कारण येथें उपक्रमामध्ये ‘दर्शेष्टि करून नंतर’ असें म्हटलें आहे. तेव्हां यावरून भाषेचें साम्य असूनही जर उपक्रम भिन्न असला तर तात्पर्यार्थ भिन्न असतो असें सिद्ध झालें.

१२ परमात्माव.

१३ ह्या सर्व भूतांपेक्षां.

१४ उद्गीथावर परमात्म्याची भावना करून त्या उद्गीथाची परमात्मरूपानें उपासना करावी असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१५ डोळ्यामध्ये आणि सूर्यमंडलामध्ये असणारा जो सोन्याच्या दाढीचा (म्हणजे अत्यंत तेजस्वी) पुरुष म्हणजे अर्थातच परमात्मा त्याची उद्गीथावर भावना करून त्या उद्गीथाची परमात्मरूपानें उपासना छांदोग्यामध्ये (१।६-७) सांगितलेली आहे. (अ. १ पा. १ सू. २० भाष्य पहा.)

१६ छांदोग्य उपनिषदामध्ये.

१७ छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन शाखांमध्ये सांगितलेल्या ज्या भिन्न भिन्न उपासना पूर्वी दाखविल्या आहेत त्यांसंबंधानें.

संज्ञातश्चेत्तदुक्तमस्ति तु तदपि ॥ ८ ॥

८ संज्ञा (एक) असल्यामुळे (विद्या एक आहेत) असें म्हणशील तर (तेंही जुळत नाहीं हें वर) सांगितलें आहे. (शिवाय, भिन्न विद्यांच्या ठिकाणीं) देखील (संज्ञा एक) असूं शकते. परंतु (जेथें विद्या भिन्न मानण्याला कांहीं कारण नाहीं तेथें संज्ञा एक असल्यामुळे विद्या एक असूं शकतील). (३)

आतां जर असें म्हणशील कीं ' येथें संज्ञा एक असल्यामुळे एकच विद्या सांगितली आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे; आणि दोन्ही ठिकाणीं उद्गीथविद्या ही एकच संज्ञा आहे ', तर तेंही जुळत नाहीं. ही गोष्ट वरील सात सूत्रांमध्ये सांगितलीच आहे; आणि हीच गोष्ट अधिक सयुक्तिक आहे. कारण ती श्रुतीच्या शब्दांना जुळून आहे. परंतु ' संज्ञा एक आहे ' ही गोष्ट श्रुतीच्या बाहेरील आहे. कारण श्रुतीमध्ये फक्त ' उद्गीथ ' शब्द आढळल्यावरून व्यावहारिक लोकांनीं (आपल्या सोयीकरितां) त्या श्रुतीमधील विद्येला ' उद्गीथविद्या ' असें नांव ठेविलें आहे. शिवाय, ' मोठ्याहून मोठा ' इत्यादि ज्या उपासना भिन्न म्हणून प्रसिद्ध आहेत त्यांच्या ठिकाणीं देखील ' उद्गीथविद्या ' अशी एकच संज्ञा असलेली दृष्टीस पडते. तसेंच, ' अग्निहोत्र ' ' दर्शपूर्णमास ' वगैरे कर्में जरी भिन्न म्हणून प्रसिद्ध आहेत तरी तीं (सर्व) काठकनामक एका ग्रंथामध्ये सांगितलेली असल्यामुळे त्यांना ' काठक ' ही एकच संज्ञा प्राप्त झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणें येथेंही होईल. परंतु, जेथें ' विद्या भिन्न आहेत ' ही गोष्ट मानण्याला असल्या तऱ्हेचें कांहीं कारण नाहीं, तेथें संज्ञा एक असल्यामुळे विद्याही एकच आहे असें मानतां येईल; उदा०—' संवर्गविद्या ' वगैरे ठिकाणीं. (८)

१ छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन्ही ठिकाणाची उद्गीथविद्या भिन्न आहे हीच गोष्ट.

२ मागील सूत्र ६ टीप ७ पहा.

३ ह्या भिन्न भिन्न उपासना मागील सूत्रांत टीपा १४-१५ यांमध्ये दाखविल्या आहेत.

४ म्हणजे विद्या भिन्न भिन्न असूनही ' उद्गीथविद्या ' हें नांव एक असूं शकेल.

५ ' संवर्गविद्या ' अनेक शाखांमध्ये सांगितली आहे. पण ती सर्व ठिकाणीं एकच आहे. कारण, ' संवर्गविद्या ' हें नांव एक आहे. शिवाय, भिन्न भिन्न संवर्गविद्या मानण्याला कांहींच प्रमाण नाहीं. ' संवर्गविद्या ' म्हणजे काय तें अ. १ पा. ३ सू. ३४ टीप ३ मध्ये पहा.

६ ' वगैरे ' शब्दानें पंचाग्निविद्या घ्यावी.

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये नववें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्ये ' ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे ' या छांदोग्य श्रुतीच्या अर्थाविषयी विचार केला आहे. सारांशः—(सू. ९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या श्रुतीमध्ये ' ओम् ' हें अक्षर आणि ' उद्गीथ ' या दोहोंपैकीं कोणत्या तरी एकावर दुसऱ्याचा आरोप केला आहे; किंवा कोणत्या तरी एकाचा अपवाद करून दुसऱ्याचा उपदेश केला आहे; अथवा दोघांचें सर्वथा ऐक्यच आहे; किंवा एक दुसऱ्याचें विशेषण आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं पहिले हे ' तिन्ही पक्ष बरोबर नाहीत; कारण ' आरोपपक्ष ' घेतला असतां ओम् या अक्षरावर उद्गीथाचा आरोप मानल्यास ' उद्गीथ ' या शब्दाची ' उद्गीथासारखें ' या अर्थी लक्षणा मानावी लागेल. किंवा उलट, आरोप मानल्यास ' ओम् ' या अक्षराची लक्षणा मानावी लागेल. तसेंच ' अपवादपक्ष ' घेण्यांत कांहींच फल नाही. शिवाय ओम् हें अक्षर आणि उद्गीथ या दोहोंपैकीं कोणत्याही एकावर दुसऱ्याची भ्रांति झालेली नसल्यामुळे अपवादपक्ष संभवतच नाही. आतां त्या दोघांचें ऐक्य मानावें तर ' श्रुतीमध्ये दोन शब्दांचा प्रयोग व्यर्थ केला आहे ' असें म्हणावें लागेल. आतां ' उद्गीथ हें ओंकाराचें विशेषण आहे ' असा ' विशेषणपक्ष ' घेतला म्हणजे मात्र कांहीं दोष येत नाही. ओम् हें अक्षर सर्व वेदांमध्ये असल्यामुळे त्यांपैकीं फक्त उद्गीथाचे अवयव असें जें ओम् हें अक्षर त्याचेंच ग्रहण व्हावें यासाठीं त्याला उद्गीथ हें विशेषण दिलें आहे. आतां जरी या पक्षीं उद्गीथ शब्दाची उद्गीथाचा अवयव या अर्थी लक्षणा घ्यावी लागते, तरी ही लक्षणा जवळची आहे. शिवाय, समुदायवाचक शब्द अवयवाला लावण्याची लोकांमध्ये वहिवाट आहे. उदा०ः—घोतराचा एक भाग जळला तरी तेथे ' घोतर जळालें ' असें म्हणतात. एकंदरीत येथे विशेषणपक्षच घेतला पाहिजे असें सिद्ध झालें.]

व्याप्तेश्च समञ्जसम् ॥ ९ ॥

९ आणि (ओम् हें अक्षर सर्व वेदांना) व्याप्त करीत
असल्यामुळे (त्याचें ' उद्गीथ ' हें विशेषण आहे
असेंच मानणें) संगतवार आहे. (४)

' ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ' (छां. १।१।१) या वाक्यांत ' अक्षर ' आणि ' उद्गीथ ' या दोन शब्दांमध्ये सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. आतां ह्या सामानाधिकरण्यामध्ये ' अध्यास किंवा अपवाद किंवा एकत्व किंवा विशेषण ' असे चार पक्ष भासत असल्यामुळे यांपैकीं कोणता पक्ष घेणें येथें सयुक्तिक आहे या गोष्टीचा विचार करणें आहे. त्यांपैकीं ज्याला ' अध्यास ' म्हणून म्हणतात त्यामध्ये दोन वस्तूंपैकीं एका वस्तूची बुद्धि

(मनांतून) नाहींशी न होतां त्या वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि केली जाते. कारण, ज्या वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि केली जाते त्या वस्तूच्या ठिकाणीं त्या दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि असून त्या (प्रथम) वस्तूचीही बुद्धि असतेच. उदा०—नांवाच्या ठिकाणीं ब्रह्माची बुद्धि केली असूनही त्या नांवाच्या ठिकाणीं नांवाची बुद्धि कायम असतेच; ब्रह्माच्या बुद्धीमुळे ती (मनांतून) नाहींशी होत नाही. किंवा (दुसरें उदाहरण म्हटलें म्हणजे) ‘ प्रतिमा ’ वगैरेंच्या ठिकाणीं ‘ विष्णु ’ वगैरे देवतांची बुद्धि करणें (हें होय). त्याप्रमाणेंच येथेही ‘ अक्षराच्या ठिकाणीं उद्गीथाची बुद्धि केली आहे किंवा उद्गीथाच्या ठिकाणीं अक्षराची बुद्धि केली आहे ’ असें मानतां येईल. आतां ज्याला ‘ अपवाद ’ म्हणतात त्यामध्ये एका वस्तूच्या ठिकाणीं त्या वस्तूची जी अगोदर झालेली मिथ्याबुद्धि निश्चित झालेली असते त्या अगोदर झालेल्या मिथ्याबुद्धीला मागून जी त्या वस्तूची यथार्थबुद्धि उत्पन्न होते ती (मनांतून) नाहींशी करते. उदा०— देहेन्द्रियांच्या समुदायाच्या ठिकाणीं (हा आत्मा आहे) अशी जी आत्म्याची (मिथ्या—) बुद्धि अगोदरपासून झालेली आहे ती, ‘ तें तूं आहेस ’ (छां.६।७।८) इत्यादि श्रुतींवरून ‘ आत्मा हाच आत्मा आहे ’ अशी जी आत्म्याची यथार्थ-बुद्धि मागून उत्पन्न होते तिच्या योगानें नाहींशी होते; किंवा दिशेबद्दल जी भ्रमात्मक बुद्धि अगोदर असते ती दिशेबद्दलच्या यथार्थबुद्धीनें नाहींशी होते; किंवा उद्गीथाच्या बुद्धीनें अक्षराची बुद्धि नाहींशी होते असें मानतां येईल.

१ ‘ ओम् ’ या नांवावर ब्रह्माची बुद्धि करून ‘ ओम् हें नांव ब्रह्म आहे ’ असें म्हटलें असतांही ‘ ओम् हें नांव आहे ’ अशी पहिली बुद्धि कायम असतेच. ‘ ओम् हें नांव ब्रह्म आहे ’ ह्या वाक्यामध्ये ‘ ब्रह्म ’ हा शब्द लक्षणें नांवाला लावला आहे असें समजावें.

२ देहेन्द्रियांहून भिन्न असा जो जीवात्मा तोच खरा आत्मा आहे; तो जीवात्मा देहेन्द्रियस्वरूपी नाही.

३ एखाद्या मनुष्याला रात्री अंधारामध्ये पश्चिम दिशेच्या ठिकाणीं ‘ ही पूर्व दिशा आहे ’ असें पूर्व दिशेचें मिथ्याज्ञान झाल्यानंतर पुढें सूर्योदय झाला असतां त्याला खऱ्या पूर्व दिशेचें ज्ञान होतें; व त्यामुळे त्याचें प्रथम झालेलें पूर्व दिशेचें मिथ्याज्ञान नाहीसें होतें.

४ ‘ ओम् ’ हें अक्षर उद्गीथ आहे या वाक्यामध्ये ‘ ओम् हें अक्षर ’ आणि ‘ उद्गीथ ’ या दोहोंपैकी ‘ उद्गीथ ’ हें उद्देश्य आणि ‘ ओम् अक्षर ’ हें विधेय घेतलें असतां ‘ उद्गीथ म्हणून जें आहे तें ओम् हें अक्षर आहे ’ असा अर्थ होतो, म्हणजे तें अर्थात् उद्गीथ नव्हे असें समजतें. ज्याप्रमाणें (भासणारें) रूपें हें शिंप आहे ’ असें म्हटलें असतां अर्थात्च ‘ हें रूपें नव्हे, तर तें रूपें असें फक्त भासतें ’ असें समजतें, त्याप्रमाणेंच हें होय; व त्या ठिकाणीं जसें शिंपेच्या ज्ञानानें रूप्याचें ज्ञान नाहीसें होतें, तसें येथेही अक्षराच्या ज्ञानानें उद्गीथाचें ज्ञान नाहीसें होतें. आतां, ‘ ओम् अक्षर ’ हें उद्देश्य आणि ‘ उद्गीथ ’ हें विधेय घेऊन ‘ ओम् हें जें अक्षर आहे तें उद्गीथ आहे ’ असा अर्थ केला असतांही उद्गीथाच्या ज्ञानानें अक्षराचें ज्ञान नाहीसें होतें.

आतां, अक्षर आणि उद्गीथ या शब्दांचें 'एकत्व' म्हणजे 'त्यांचा भिन्न अर्थ नसणें' हें होय. उदा०—द्विजोत्तम, ब्राह्मण, भूमिदेव (ह्यांचें एकत्व आहे). आतां (ओम् अक्षराचें उद्गीथ हें) 'विशेषण' आहे, म्हणजे 'सर्व वेदांना व्याप्त करणारें असें जें ओम् अक्षर त्याचें ग्रहण प्राप्त झालें असतां उद्गीथनामक वेदाला व्याप्त करणाऱ्या ओम् ह्या अक्षराचें ग्रहण करणें' होय. ज्याप्रमाणें 'निळें जें कमल तें आण' (या वाक्यांत 'निळें' हें कमलाचें विशेषण आहे), त्याप्रमाणें येथें देखील 'उद्गीथरूप जो हा ओंकार त्याची उपासना करावी' (या वाक्यांत उद्गीथ हें ओंकाराचें विशेषण आहे असें समजावें). तेव्हां अशा रीतीनें या सामानाधिकरण्यवाक्याचा विचार केला असतां त्यामध्ये वरील चार पक्ष भासतात. त्यांपैकीं अमकाच पक्ष येथें विवक्षित आहे असें निश्चित करण्याला कांहीं विशेष कारण नसल्यामुळें 'ही गोष्ट येथें अनिश्चितच आहे' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :—'आणि ओम् हें अक्षर सर्व वेदांना...' इत्यादि. सूत्रांतील 'आणि' हा शब्द 'परंतु' या शब्दाच्या जागी आहे; व तो (वरील) तीन पक्षांचें निवारण करण्याकरितां घातला आहे. तेव्हां वरील तीन पक्ष दोषयुक्त असल्यामुळें येथें त्याज्य आहेत. विशेषणरूप एक पक्षच तेवढा दोषरहित असल्यामुळें येथें ग्राह्य आहे. आतां (वरील तीन पक्षांपैकीं) अध्यास पक्षावर (असे दोष येतात कीं) ज्या (वस्तूची) बुद्धि इतर वस्तूच्या ठिकाणीं केली जाते त्या वस्तूचा जो वाचक शब्द त्यावर लक्षणा मानावी लागेल; शिवाय, (या अध्यासाला) फलाची कल्पना करावी लागेल. आतां, 'तो खरोखर

५ 'द्विज' म्हणजे दांत, ब्राह्मण, आणि पक्षी हे होत. कारण ते 'द्वि' म्हणजे दोनदां 'ज' म्हणजे उत्पन्न होतात. ब्राह्मणांचीही एकदां उपजतांना आणि एकदां मुंजीच्या वेळीं अशी दोनदां उत्पत्ति मानिली आहे. त्या तिघांमध्ये उत्तम म्ह० श्रेष्ठ अशा अर्थानें 'द्विजोत्तम' हा शब्द सर्व ब्राह्मणांना लाविला आहे.

६ भूमीवरील देव म्हणजे ब्राह्मण.

७ सर्व वेदांच्या आरंभी असणारें.

८ उद्गीथाचा जो एक अवयव तद्रूप.

९ 'अध्यासपक्ष' म्हणजे 'ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे' या वाक्यांतील ओम् या अक्षरावर उद्गीथाची बुद्धि करणें, किंवा उद्गीथावर ओम् या अक्षराची बुद्धि करणें हा पक्ष.

१० मागील टीप १ पहा.

११ कारण, एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि विनाकारण केलेली कोठेही दृष्टीस पडत नाही.

(यजमानाच्या) इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो ' (छां. १।१।७) या श्रुतीमध्ये (या अध्यासाचें) फल सांगितलेंच आहे असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, तें दुसऱ्याचेंच फल आहे. ' इच्छा पूर्ण करणें ' वगैरे गोष्टींच्या ज्या भावना सांगितल्या आहेत त्यांचें तें फल आहे; ओंकारावर उद्गीथाचा जो अध्यास त्याचें तें फल नव्हे. आतां, अपवादरूप पक्षावर देखील ' फल नसणें ' हा दोष (अध्यासपक्षा-) प्रमाणेंच येतो. ' मिथ्याबुद्धीची निवृत्ति हें (अपवादाचें) फल आहे ' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण, (या निवृत्तीपासून) पुरुषार्थाला कांहीं उपयोग झालेला कळून येत नाही. ओंकाराची बुद्धि ही ओंकाराच्याच ठिकाणीं झाली असतां ती त्या ओंकारापासून कधींही दूर होत नाही; किंवा उद्गीथाची बुद्धि ही उद्गीथाच्याच ठिकाणीं झाली असतां ती त्या उद्गीथापासून दूर होत नाही. शिवाय, या वाक्याचें वस्तूचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाही तर उपासनेचा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. तसेंच, एकत्वरूप पक्ष देखील जुळत नाही. कारण, त्यापक्षां एका शब्दापासून विवक्षित अर्थ प्राप्त होत असल्यामुळें दोन शब्दांचा प्रयोग विनाकारण केला असें होईल. शिवाय, ऋग्वेदविषयक आणि यजुर्वेदविषयक जें ओम् हें अक्षर त्या अर्थीं ओम् या अक्षराची प्रसिद्धि आहे, उद्गीथ शब्दाची प्रसिद्धि नाही. त्याप्रमाणेंच, सामवेदाचा जो उद्गीथनामक संबंध दुसरा भाग त्या अर्थीं उद्गीथ शब्दाची प्रसिद्धि आहे, ओंकार शब्दाची प्रसिद्धि नाही. यामुळें दोन्ही शब्दांचा एकच अर्थ आहे असें म्हणतां

१२ तात्पर्य—' हा ओंकार आहे ' ह्या ज्ञानाचा ओंकारच विषय असल्यामुळें व ' हा उद्गीथ आहे ' ह्या ज्ञानाचा उद्गीथच विषय असल्यामुळें हीं दोन्ही ज्ञानें खरीच आहेत, त्यांना मिथ्याज्ञानें म्हणतां येत नाही. तेव्हां अर्थातच त्या ज्ञानांची निवृत्ति होणार नाही. ज्याप्रमाणें ' हा सर्प आहे ' हें ज्ञान दोरीच्या ठिकाणीं झालें तर तें ' ही दोरी आहे ' या खऱ्या ज्ञानानें निवृत्त होतें; पण सर्पाच्या ठिकाणीं जर ' हा सर्प आहे ' असें ज्ञान झालें तर मात्र तें खऱ्या रीतीनें कधींही निवृत्त होत नाही म्हणजे त्याचा बाध होत नाही.

१३ ज्या वाक्यामध्ये एखाद्या वस्तूचें अमुक स्वरूप आहे असें सांगितलेलें असतें त्या वाक्यापासून त्या वस्तूचें इतर स्वरूप नाही असें फलित होतें; म्हणजे त्या वस्तूच्या इतर स्वरूपाचा अपवाद केला जातो. उदा०—' ही दोरी आहे ' या वाक्यांत दोरीचें स्वरूप सांगितलें असल्यामुळें त्यामध्ये सर्पाच्या स्वरूपाचा अपवाद केला जातो. तेव्हां यावरून ज्या वाक्याचें वस्तूचें स्वरूप दाखविण्याविषयीं तात्पर्य असतें, त्या वाक्यामध्ये ' अपवाद '—पक्ष घेतां येतो असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ' ह्या वाक्याचें उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य असल्यामुळें येथें ' अपवाद ' पक्ष घेतां येत नाही.

१४ जर ओंकार आणि उद्गीथ हे दोन्ही शब्द एकाच अर्थाचे असतील, तर त्यांपैकीं एकाच शब्दाच्या उच्चारणानें काम भागत असल्यामुळें दोन शब्द विनाकारण उच्चारले आहेत असें म्हणावें लागेल.

येत नाहीं. तेव्हां परिशेषावरून विशेषणरूप पक्षच घेतला पाहिजे. कारण, ओम् हें अक्षर सर्व वेदांना साधारण आहे. सर्व वेदांना व्याप्त करणारे जें ओम् हें अक्षर तें येथें घेतलें जाऊं नये म्हणून त्या अक्षराला उद्गीथ हें विशेषण दिलें आहे. (एरवीं) ओम् या अक्षरानें उद्गीथाचा अवयवभूत जो ओंकार तोच येथें कसा घेतला जाईल बरें ? शंकाः—या पक्षीं देखील (अध्यासपक्षा-) प्रमाणें लक्षणा मानावीच लागते. कारण, (या पक्षीं) ‘ उद्गीथ ’ या शब्दाचा ‘ उद्गीथाचा अवयव ’ असा लाक्षणिक अर्थ घ्यावा लागतो. उत्तरः—तूं म्हणतोस तें खरें आहे. तथापि लक्षणंमध्ये देखील ‘ जवळची ’ ‘ दूरची ’ असें भेद आहेतच. अध्यासपक्षीं एका वस्तूची बुद्धि (त्या वस्तूशीं अगदीं असंबद्ध अशा) दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणीं केली जाते, म्हणून तेथें दूरची लक्षणा आहे. परंतु विशेषणपक्षीं अवयववाचक शब्द हा अवयवरूप अर्थी घातला जातो म्हणून येथें जवळची लक्षणा आहे. समुदायवाचकशब्द अवयवरूप अर्थीही योजिलेले दृष्टीस पडतात. उदा०—पर्ट, ग्राम वगैरे ठिकाणीं. तेव्हां ‘ सर्व वेदांना व्याप्त करतें ’ या कारणावरून ‘ ओम् ’ या अक्षराचें ‘ उद्गीथ ’ हें विशेषण आहे असें मानणेंच संगतवार आहे म्हणजे दोषरहित आहे. (९)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दहावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० १०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कौषीतिकि उपनिषदांतील प्राणविद्येमध्ये प्राणाला वसिष्ठत्व वगैरे गुण नाहीत, कारण ते सांगितले नाहीत. आतां जरी छांदोग्य उपनिषदांतील प्राणविद्येमध्ये ते सांगितले आहेत, तरी ते येथें घेतां येत नाहीत. कारण, येथें काहीं गुण सांगून शेवटीं ‘ अशा रीतीनें जो प्राणाचें श्रेष्ठत्व जाणतो ’ असें म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच बाहेरचे गुण घेतां येत नाहीत. आतां, असें असूनही जर कदाचित् ते गुण घेतले जातील तर भलतीच कल्पना केल्यासारखी होईल. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कौषीतिकि उपनिषदांतील प्राणविद्येमध्येसुद्धां ते गुण घेतले पाहिजेत. कारण, दोन्ही ठिकाणची प्राणविद्या एकच आहे. तसेंच, प्राण ही उपास्य देवता दोन्ही ठिकाणची एकच असल्यामुळे ‘ एक ठिकाणचे गुण

१५ ऋग्वेदामधील आणि यजुर्वेदामधील ओंकाराला ‘ ओंकार ’ म्हणतात, पण उद्गीथ म्हणत नाहीत. तसेंच, सामाच्या दुसऱ्या भागाला ‘ उद्गीथ ’ म्हणतात; पण ओंकार म्हणत नाहीत. म्हणून दोन्ही शब्दांचा एक अर्थ आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

१६ अर्थात्.

१७ सर्व वेदांच्या आरंभी आहे.

१८ वद्व.

१९ वद्व्राचा एक भाग जळला असतां ‘ वद्व्र जळालें ’ असें म्हणतात. तसेंच, गांवाचा एक भाग जळला असतां ‘ गांव जळाला ’ असें म्हणतात.

दुसऱ्या ठिकाणी घेणें ' ही भलती कल्पना होत नाही. कारण, एखादा मनुष्य जरी पर-
देशांत गेला तरी त्याच्या अंगचे मुळचे गुण नाहीसे होत नाहीत.]

सवभिदादन्यत्रेमे ॥ १० ॥

१० सर्वत्र (प्राणविद्या) एकच असल्यामुळे (एका शाखेंत
सांगितलेले) हे (गुण) दुसऱ्या (शाखें-) त
(घालतां येतात). (५)

वाजसनेयी आणि छंदोग या लोकांनीं वर्णिलेल्या प्राणसंवादांमध्ये श्रेष्ठत्व या
गुणानें युक्त असा प्राण उपास्यरूपानें सांगितला आहे. वाणी वगैरे वस्तू
देखील तेथें वसिष्ठत्व वगैरे गुणांनीं युक्त अशा सांगितल्या आहेत. नंतर ' माझे जें
वसिष्ठत्व आहे तें तुझे वसिष्ठत्व आहे ' (बृ. ६।१।१४) इत्यादि वाक्यांत तेच गुण
पुन्हां (वाणी वगैरेनीं) प्राणाला अर्पण केले (असें सांगितले) आहे. आतां कौषीतकि
वगैरे इतर शाखांच्या लोकांनीं देखील ' आतां येथून श्रेष्ठत्वाच्या निर्धारणाचें प्रकरण:—
ह्या देवता आपणांमध्ये श्रेष्ठ कोण यविषयीं झगडत (शरीर सोडून गेल्या) '
(कौ० २।१४) इत्यादि वाक्यांमध्ये जे प्राणसंवाद वर्णिले आहेत त्यांमध्ये प्राणाला
श्रेष्ठत्व आहे असें सांगितले आहे. परंतु हे ' वसिष्ठत्व ' वगैरे गुण देखील प्राणाला
आहेत असें सांगितले नाही. येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं, जे हे वसिष्ठत्व वगैरे
गुण कांहीं शाखांमध्ये सांगितले आहेत ते इतर शाखांमध्ये देखील घालतां येतात

१ अ. २ पा. ४ सू. ८ भाष्य पहा.

२ ' वसिष्ठत्व ' म्हणजे सुखानें राहणें; जो मनुष्य वक्ता आहे तो आपल्या वाणीच्या
म्हणजे वक्तृत्वाच्या जोरावर सुखानें वास करतो, म्हणून वाणीच्या ठिकाणी ' वसिष्ठत्व ' हा गुण
आहे. ' प्रतिष्ठा ' म्हणजे चांगल्या ठिकाणी स्थित होणें; जो ढोळस मनुष्य आहे तो आपल्या
ढोळ्याच्या योगानें चांगल्या ठिकाणी स्थित होतो; म्हणून ढोळ्यांच्या ठिकाणी ' प्रतिष्ठा ' हा गुण
आहे. ' संपत् ' म्हणजे सर्व गोष्टींनीं संपन्न होणें; मनुष्य हा आपल्या श्रोत्रेंद्रियाच्या योगानें वेद,
शास्त्र वगैरेचें श्रवण करून सर्व गोष्टींनीं संपन्न होतो; म्हणून श्रोत्रेंद्रियाच्या ठिकाणी ' संपत् ' हा
गुण आहे. ' आयतनत्व ' म्हणजे सर्वांना आधार होणें; मन हें आपल्या व्यापाराच्या योगानें
सर्वांना आधार होत असल्यामुळे मनाच्या ठिकाणी ' आयतनत्व ' हा गुण आहे. अशा रीतीनें
वाणी वगैरेचें वसिष्ठत्व वगैरे गुण सांगितले आहेत.

३ ' प्राणावांचून आपले कांहीं चालत नाही ' असें वाणी वगैरेना समजून आल्यानंतर त्यांनीं
' वसिष्ठत्व वगैरे जे हे आमचे गुण ते तुझेच आहेत ' असें प्राणाला सांगितले.

४ सांगितले नसले तरी घेतां येतात.

किंवा नाहीत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ते घालतां येत नाहीत. कशावरून ? 'अशा रीतीनें' असे शब्द श्रुतींत घातले आहेत यावरून. उदा०—'अशा रीतीनें जो प्राणांचें श्रेष्ठत्व जाणतो तो (तें) जाणून श्रेष्ठत्वयुक्त होतो' (कौ. २।१४) इत्यादि निरनिराळ्या ठिकाणीं 'अशा रीतीनें' या शब्दांनींच वेद्य वस्तूचा बोध करून दिला आहे. आतां, हे शब्द जवळच्या वस्तूचाच परामर्श करतात; इतर शाखांमध्ये सांगितलेल्या येथल्यासारख्या (वसिष्ठत्व वगैरे) गुणांच्या समूहाचा बोध करून देऊं शकत नाहीत. तेव्हां आपआपल्या प्रकरणामध्ये सांगितलेल्या गुणाचाच बोध करून देऊन (निरनिराळ्या शाखांतले प्राणसंवाद) पूर्ण होतात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—एका शाखेमध्ये सांगितलेले वसिष्ठत्व वगैरे गुण हे अन्य शाखांमध्येही घातले जातात. कशावरून ? सर्वत्र प्राणविद्या ही एकच आहे यावरून. सर्व शाखांमध्ये प्राणविद्या ही एकच आहे असें ओळखलें जातें. कारण 'प्राणांचा संवाद' वगैरे गोष्टी सर्व ठिकाणीं सारख्याच आहेत. आतां, प्राणविद्या ही जर सर्वत्र एकच आहे, तर एका ठिकाणीं सांगितलेले गुण हे अन्य ठिकाणीं कां घालतां येऊं नयेत ? शंका:—निरनिराळ्या ठिकाणचे 'अशा रीतीनें' हे शब्द भिन्न भिन्न अशाच गुणसमूहाचा बोध करून देतात असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—जरी कौषीतकि ब्राह्मणांतील 'अशा रीतीनें' हे शब्द वाजसनेयि ब्राह्मणांत सांगितलेल्या गुणसमूहाचा परामर्श करीत नाहीत, कारण तो गुणसमूह जवळ नाही; तथापि त्याच प्राणविद्येमध्ये वाजसनेयि ब्राह्मणांतील 'अशा रीतीनें' हे शब्द त्या गुणसमूहाचा परामर्श करतातच. म्हणून जर दोन्ही शाखांमध्ये एकच विद्या सांगितली आहे, तर एका शाखेंत सांगितलेला जो गुणसमूह तो दुसऱ्या शाखेंत सांगितलेल्या गुणसमूहाहून भिन्न होत नाही. शिवाय अशा रीतीनें 'श्रुतर्हानि-' ही होत नाही किंवा 'अश्रुत-कल्पना-' ही होत नाही. कारण, ज्या वस्तूचे ते गुण आहेत ती वस्तु सर्व

५ पूर्वी सांगितलेले अमुक गुण प्राणाचे आहेत अशा रीतीनें.

६ जाणण्यास योग्य अशा प्राणरूपी वस्तूचा.

७ कौषीतकि शाखेमधील 'अशा रीतीनें' हे शब्द वाजसनेयि आणि छांदोग्य या इतर शाखांमध्ये सांगितलेल्या वसिष्ठत्व वगैरे गुणांचा बोध करून देत नाहीत.

८ जर एका ठिकाणीं सांगितलेले गुण इतर ठिकाणीं घेतले तर कौषीतकि शाखेमध्ये प्राणाचे अमुक गुण आहेत असें जें सांगितलें असेल म्हणजे अर्थातच तेथें प्राणाच्या गुणांची जी कांहीं इयत्ता केली असेल त्यापेक्षांही तेथें जास्त गुण घेतले जातात. तेव्हां त्या केलेल्या इयत्तेचा त्याग होत असल्यामुळे श्रुताची (म्ह. सांगितलेल्याची) हानि (म्ह. त्याग) होईल; आणि अश्रुताची (म्ह. न सांगितलेल्या गुणांची) कल्पना (म्ह. स्वीकार) होईल.

शाखांमध्ये एकच असल्यामुळे एका शाखेमध्ये जरी ते गुण सांगितले असले, तरी ते सर्व शाखांमध्ये सांगितल्यासारखेच होतात. उदा०—आपल्या देशामध्ये शौर्य वगैरे गुणांबद्दल प्रसिद्ध असलेला जो देवदत्त तो अन्य देशाप्रत गेला असता त्या देशाच्या लोकांना त्याचे ते शौर्य वगैरे गुण माहीत नसतात; तथापि, तेवढ्यावरून त्याला ते गुण नाहीत असें होत नाहीं. शिवाय, त्या अन्य देशाच्या लोकांचा त्याच्याशी जसजसा ज्यास्त परिचय होतो, तसतसे त्यांना देखील त्याचे ते गुण माहीत होऊं लागतात. तेव्हां, अशा रीतीनें विशेष प्रकारच्या संबधामुळे एका शाखेत उपास्य रूपानें सांगितलेले जे गुण ते इतर शाखांमध्ये देखील येतात. तेव्हां यावरून एका प्रधान वस्तूशीं संबद्ध असलेले जे धर्म ते एका ठिकाणीं जरी सांगितले असले, तरी त्यांचा (इतर) सर्व ठिकाणीं संग्रह केला जातो असें सिद्ध झालें. (१०)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकराव्या सूत्रापासून तेराव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ११) पूर्व-पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्माचे ' आनंदरूप असणें ' वगैरे जे अनेक धर्म त्यांपैकीं जे धर्म ज्या श्रुतीमध्ये सांगितले असतील तेच धर्म त्या श्रुतीमध्ये घेतले पाहिजेत. म्हणजे त्या श्रुतीमध्ये सांगितलेली उपासना त्याच धर्मांनीं युक्त अशा ब्रह्माची केली पाहिजे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, सर्व धर्म सर्व ठिकाणीं घेतां येतात. कारण, सर्व ठिकाणचें ब्रह्म एकच आहे. (सू. १२) आतां, तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये जे ब्रह्माचे प्रिय-शिरस्त्व वगैरे धर्म सांगितले आहेत ते मात्र अन्य ठिकाणीं घेतां येत नाहीत. कारण, त्या धर्मांमध्ये कमज्यास्तपणा असल्यामुळे ब्रह्माचा औपाधिक भेद मानल्याशिवाय त्याचे ठिकाणीं ते धर्म लागूं पडत नाहीत. आणि औपाधिक भेद सोडून ' ब्रह्म हें एकच आहे ' ही गोष्ट मानल्याशिवाय एका ठिकाणचे धर्म दुसरीकडे घेतां येत नाहीत. शिवाय, प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म हे कोशाचे आहेत, ब्रह्माचे नव्हेत. शिवाय, हे धर्म ध्यान करण्या-करितां सांगितले नाहीत; तर फक्त ब्रह्माचे ठिकाणीं मन स्थिर करण्याचा उपाय म्हणून सांगितले आहेत. तेव्हां त्याविषयीं मुळीं शंकाच घेण्याचें कारण नाही. तात्पर्य, ब्रह्माचा औपाधिक भेद मानल्याशिवाय जे धर्म संभवत नसतील ते धर्म एका ठिकाणचे दुसरीकडे घेऊं नयेत. (सू. १३) आणि आनंद वगैरे जे धर्म केवळ ब्रह्मस्वरूपाचें प्रतिपादन करण्याकरितांच सांगितले असतील ते धर्म सर्व ठिकाणीं घ्यावे असें सिद्ध झालें.]

आनन्दादयः प्रधानस्य ॥ ११ ॥

११ (ब्रह्मरूप) प्रधान वस्तूचे आनंद वगैरे (जे धर्म त्यांचा सर्वत्र संग्रह होतो). (६)

‘ ब्रह्मस्वरूपाचें प्रतिपादन करणें ’ हा ज्यांचा उद्देश आहे अशा श्रुतींमध्ये ब्रह्माचें ‘ आनंदरूप असणें, विज्ञानघन असणें, सर्व-व्यापी असणें ’ सर्व-स्वरूपी असणें इत्यादि कांहीं कांहीं धर्म कांहीं कांहीं ठिकाणीं सांगितले आहेत. आतां, येथें असा संशय येतो कीं, ब्रह्माचे आनंद वगैरे धर्म जेथें जितके सांगितले आहेत तितकेच तेथें समजावयाचे किंवा सर्व ठिकाणीं सर्व धर्म समजावयाचे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या श्रुतीमध्ये जितके धर्म सांगितले आहेत तितकेच त्या श्रुतीमध्ये समजावयाचे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—ब्रह्मरूप प्रधान वस्तूचे जे आनंद वगैरे धर्म ते सर्व सर्व ठिकाणीं समजावयाचे. कशावरून? सर्वत्र एकच (ब्रह्म) आहे यावरून. सर्व ठिकाणीं ब्रह्मरूप प्रधान वस्तु म्हणजे ब्रह्मरूप धर्मा हा एकच आहे. तो (प्रत्येक ठिकाणीं) भिन्न होत नाही. तेव्हां यावरून मागील अधिकरणामध्ये दिलेला जो देवदत्ताच्या शौर्य वगैरे धर्माचा दृष्टान्त त्याच्याच अनुरोधानें ब्रह्माचे सर्व धर्म सर्वत्र समजले पाहिजेत असें सिद्ध झालें. (११)

शंकाः—असें झालें असतां ब्रह्माचे ‘ प्रियशिरस्त्व ’ इत्यादि सर्व धर्म देखील सर्व ठिकाणीं घेतले जातील. तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये आनंदमय आत्म्याचा उपक्रम करून असें म्हटलें आहेः—‘ त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे; मोद हा उजवा पंख आहे; प्रमोद हा डावा पंख आहे. आनंद हा आत्मा आहे; व ब्रह्म हें आश्रयभूत पुच्छ आहे ’ (तै. २।५।१). यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

१ (सू. ११) ज्ञानानें परिपूर्ण असणें.

१ (सू. १२) ‘ प्रियशिरस्त्व ’ म्हणजे प्रिय हेंच शिर असणें. तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सगुण ब्रह्माच्या वर्णनांत ‘ आत्मा हा आनंदस्वरूप म्हणजे सामान्यसुखस्वरूप आहे व विशेष प्रकारचीं सुखें हीं त्याचे अवयव आहेत ’ असें वर्णन केलें आहे. प्रिय, मोद आणि प्रमोद या शब्दांचे अर्थ मागें (अ. १ पा. १ सू. १९ टी. ५ मध्ये) सांगितले आहेत. शिवाय पुढील अर्थही या शब्दांचे आहेत :— एखादी भावडती वस्तु दृष्टीस पडली असतां तिच्यापासून जें एक विशेष प्रकारचें सुख होतें त्याला ‘ प्रिय ’ म्हणतात; तें ह्या आत्म्याचें शिर होय. पुत्र वगैरे विशेष प्रकारची भावडती वस्तु आपणाला मिळाली असतां जें सुख होतें त्याला ‘ मोद ’ म्हणतात; हा आत्म्याचा उजवा पंख होय. गुणवान् पुत्र झाला असतां त्यापासून जें सुख होतें त्याला ‘ प्रमोद ’ म्हणतात. हा आत्म्याचा डावा पंख होय. (र.)

२ मागें अ. १ पा. ४ सू. १९ पहा.

प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे ॥ १२ ॥

१२ ' प्रियशिरस्त्व ' वगैरे (धर्म अन्यत्र) प्राप्त होत नाहीत.
कारण उपचय आणि अपचय हे द्वैत असतांना- (च
संभवतात). (६)

' प्रियशिरस्त्व ' वगैरे जे धर्म तैत्तिरीय उपनिषदामध्ये सांगितले आहेत ते अन्य ठिकाणी प्राप्त होत नाहीत. कारण प्रिय, मोद, प्रमोद हे धर्म परस्परांच्या संबंधाने आणि इतर भोक्त्यांच्या संबंधाने कमज्यास्त प्रकारचे दृष्टीस पडतात. आतां, कर्मापणा आणि ज्यास्तपणा हे द्वैत असतांनाच संभवतात. परंतु, ' (हें एक आणि अद्वितीय असेच होतें) ' (छां. ६।२।१) इत्यादि श्रुतींवरून ब्रह्म हें द्वैतरहित आहे (असें समजतें). शिवाय, हे प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म ब्रह्माचे नाहीत, तर कोशाचे आहेत असें आम्हीं मार्गे (अ. १ पा. १ सू. १२ यामध्ये) प्रतिपादन केलेच आहे. शिवाय, हे धर्म ' परब्रह्माच्या ठिकाणी चित्त स्थिर करण्याला उपाय ' या रूपानेच तेथे सांगितले आहेत, उपास्यरूपाने सांगितले नाहीत. तेव्हां याकरितांही प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म अन्य ठिकाणी प्राप्त होत नाहीतच. आतां, ' प्रियशिरस्त्व ' वगैरे हे (वास्तविक ब्रह्माचे धर्म नसतांना ते) ब्रह्माला देऊन ते इतर ठिकाणी प्राप्त होत नाहीत असें जें सूत्रकारांनीं सांगितलें आहे तें एक सामान्य नियम सिद्ध करण्याकरितांच सांगितलें आहे; आणि ' संयद्दाम ' वगैरे आणि ' सत्यकाम ' वगैरे जे इतर धर्म ब्रह्माचे आहेत असें निश्चित आहे आणि जे उपासनेकरितां सांगितले आहेत त्यांच्या ठिकाणी तो सामान्य नियम लावावयाचा आहे. कारण, त्या ठिकाणीं जरी उपास्य ब्रह्म एक आहे, तरी उपक्रम भिन्न भिन्न असल्यामुळे उपासना भिन्न भिन्न आहेत. त्यामुळे परस्पर ठिकाणचे धर्म परस्पर ठिकाणीं प्राप्त होत नाहीत. ज्याप्रमाणें दोन स्त्रिया—एक छत्री घेऊन व एक चवरी घेऊन—एका राजाची सेवा करतात, तेथे सेवा करून घेणारा

३ ज्यास्तपणा.

४ कर्मापणा.

५ प्रिय, मोद, आणि प्रमोद या तीन प्रकारच्या सुखांमध्ये कमज्यास्तपणा आहे. कारण, प्रियापेक्षां मोद ज्यास्त आहे, व त्याहीपेक्षां प्रमोद ज्यास्त आहे. शिवाय, एखादी वस्तु एकाला प्रिय झाली म्हणजे ती सर्वांनाच तशी प्रिय होते असा नियम नाही. तेव्हां भोक्त्याच्या (म्हणजे मनुष्याच्या) मानानेही ह्या तीन प्रकारच्या सुखांमध्ये कमज्यास्तपणा आहे असें समजावें.

६ आनंदमय कोशाचे.

७ ' संयद्दाम ' म्हणजे कर्मांचे यथायोग्य फल देणे.

८ ' सत्यकाम ' म्हणजे खऱ्या होणाऱ्या इच्छा असणे.

ब्र.—५

(राजा) जरी एकच आहे तरी सेवा भिन्न भिन्न आहेत व धर्मही भिन्न भिन्न आहेत त्याप्रमाणे येथेही समजावे. आतां 'कमज्यास्त प्रकारचे गुण असणे' हें ज्या सगुण ब्रह्माच्या ठिकाणीं द्वैतव्यवहार आहे त्या ठिकाणींच संभवते; निर्गुण अशा परब्रह्माच्या ठिकाणीं तें संभवत नाहीं. तेव्हां एकंदरीत, सत्यकाम वगैरे जे धर्म कांहीं ठिकाणीं सांगितले आहेत ते सर्व ठिकाणीं प्राप्त होत नाहीत असे सिद्ध झाले. (१२)

इतरे त्वर्थसामान्यात् ॥ १३ ॥

१३ परंतु इतर (धर्म सर्वत्र समजले जातात). कारण तेथे एकच विषय आहे. (६)

परंतु 'आनंद' वगैरे जे इतर धर्म ब्रह्मस्वरूपाचें प्रतिपादन करण्याकरितां सांगितले आहेत ते सर्व विषय एकच असल्यामुळे, म्हणजे ज्याचें स्वरूप वर्णाव्याचें आहे तो ब्रह्मरूप धर्मी एकच असल्यामुळे, सर्व ठिकाणीं समजले जातात. ज्ञानाकरितांच त्या (सर्वा-) चा उपयोग आहे. अशा रीतीनें हे धर्म आणि वरील धर्म यांमध्ये वैषम्य आहे. (१३)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौदावे आणि पंधरावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांश :- (सू. १४) काठक श्रुतीमध्ये 'इंद्रियाह्न विषय पर आहेत, विषयाह्न मन पर आहे' अशा रीतीनें इंद्रियांना आरंभ करून थेट पुरुषापर्यंत माळ लाविली आहे. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, 'विषय मन वगैरे पदार्थापैकीं प्रत्येक पुढील पदार्थ मागील पदार्थाह्न पर म्ह. श्रेष्ठ आहे' असें सांगण्याविषयी या श्रुतीचें तात्पर्य दिसते. आतां वाक्यभेदनामक दोष मात्र येत नाही; कारण 'हीं वाक्ये अनेक आहेत' असें म्हणतां येतें. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, इंद्रिय वगैरे प्रत्येक पदार्थ पर मानण्यांत कांहींच फल नाहीं. तेव्हां 'या सर्वाह्न पुरुष पर आहे' असें सांगण्याविषयीच या श्रुतीचें तात्पर्य मानलें पाहिजे. कारण, अशा रीतीनें पुरुषाचें ज्ञान होतें आणि तें झालें असतां मोक्ष प्राप्त होतो, हें फल आहे. (सू. १५) शिवाय, पुढें श्रुतीमध्ये पुरुषाला 'आत्मा' असें म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच बाकीचे पदार्थ अनात्मे असल्यामुळे त्यांचें परत्व सांगण्याविषयी श्रुतीचें तात्पर्य मानतां येत नाहीं. तसेंच श्रुतीनें त्या पुरुषाचें ध्यान करण्याविषयी पुढें सांगितलें आहे. त्यावरून 'श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य पुरुषाविषयीच आहे' असें सिद्ध होतें.]

१ आनंदरूप असणे, ज्ञानानें परिपूर्ण असणे, सर्वव्यापी असणे, सर्वस्वरूपी असणे, हे आनंद वगैरे धर्म होत.

आध्यानाय प्रयोजनाभावात् ॥ १४ ॥

१४ (काठकामध्ये जें सांगितलें आहे तें पुरुषासंबंधानें)
ध्यानाकरितां (सांगितलें आहे). कारण (इतरांसंबंधानें
तें सांगितल्यापामून) कांहीं उपयोग नाही. (७)

काठकोपनिषदामध्ये ' विषय हे इंद्रियांहून पर आहेत. मन हें विषयांहून पर आहे बुद्धि ही मनाहून पर आहे ' (क. ३।१०) असा आरंभ करून पुढें असें सांगितलें आहे :—' पुरुषाहून पर असें कांहीं नाही; तोच शेवट होय; तीच उत्तम गति होय ' (क. ३।११). आतां येथें असा संशय येतो कीं या ' विषय ' वगैरे पदार्थांपैकीं (पुढील) प्रत्येक (मागील) दुसऱ्याहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे, किंवा पुरुष हाच सर्व पदार्थांहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या पदार्थांपैकीं प्रत्येक पदार्थ दुसऱ्याहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे. कारण, ' हें ह्याहून पर आहे, हें ह्याहून पर आहे ' असें श्रुतीनें (प्रत्येक ठिकाणीं स्पष्ट) शब्द घातले आहेत. शंका :— ' एक दुसऱ्याहून पर ' अशा रीतीनें येथें पुष्कळ पदार्थ पर म्हणून सांगितले आहेत असें मानलें असतां वाक्यभेद- (नामक दोष) प्राप्त होईल, उत्तर :—हा दोष येत नाही. कारण ' वाक्यें पुष्कळ आहेत ' असें मानतां येतें. ' एक दुसऱ्याहून पर ' अशा रीतीनें पुष्कळ पदार्थ पर आहेत असें सांगण्याला समर्थ अशीं हीं पुष्कळच वाक्यें (श्रुतीनें) घातलीं आहेत असें समजण्यास कांहीं हरकत नाही. तेव्हां, यावरून या पदार्थांपैकीं प्रत्येक दुसऱ्याहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—पुरुषच या सर्व पदार्थांहून पर म्हणून येथें सांगितला आहे असें मानणें बरोबर आहे; प्रत्येक दुसऱ्याहून पर म्हणून

१ ' सांगितलें आहे ' म्हणजे सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. पुढेंही ह्या सूत्रावरील भाष्यामध्ये ' सांगितलें आहे ' या शब्दाचा ' सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे ' असाच अर्थ समजावा.

२ ' वाक्यभेद ' म्हणजे एका वाक्याचीं अनेक तात्पर्यें मानणें. या काठक धर्तीचें ' इंद्रियांपेक्षां विषय पर आहेत ' हें सांगण्याविषयीं जसें तात्पर्य आहे, तसें ' विषयांपेक्षां मन पर आहे ' हें सांगण्याविषयींही तात्पर्य आहे. अशीं अनेक तात्पर्यें मानिलीं असल्यामुळे ' वाक्यभेद ' नांवाचा दोष येतो.

३ तात्पर्य—एका वाक्याचीं अनेक तात्पर्यें मानिलीं तर ' वाक्यभेद ' नांवाचा दोष येईल. परंतु येथें वाक्येंच मुळीं अनेक असल्यामुळे तो दोष येत नाही.

सांगितला आहे असें मानणें बरोबर नाही. कशावरून ! (तें सांगितल्यापासून) कांहीं उपयोग नाही यावरून. 'विषय' वगैरे जे इतर पदार्थ ते प्रत्येक दुसऱ्याहून पर आहेत ही गोष्ट समजण्यापासून कांहीं उपयोग झालेला दृष्टीस पडत नाही, किंवा श्रुतीमध्ये सांगितलाही नाही. परंतु, सर्व अनर्थसमूहाच्या पलीकडे असणारा असा हा पुरुष इंद्रिय वगैरेहून पर आहे असें ज्ञान झालें असतां मोक्षप्राप्तिनामक उपयोग झालेला दृष्टीस पडतो. पुढील श्रुतिही असेंच सांगते:—'तें (ब्रह्म) जाणून तो मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो' (क. ३।१५). शिवाय (पुरुषाहून पर असें दुसरें कांहीं नाही असा) दुसऱ्या पर वस्तूचा निषेध करून व 'शेवट' या शब्दाचा उपयोग करून श्रुति 'पुरुषाविषयींच येथें तात्पर्य आहे' असें दाखविते; व अशा रीतीनें ('पूर्व पूर्व वस्तूहून उत्तरोत्तर वस्तु पर' अशी) जी पूर्वोत्तर पदार्थांची मालिका लावलेली आहे ती पुरुषाच्या ज्ञानाकरितांच लाविली आहे असें दाखविते. 'ध्यानाकरितां' याचा अर्थ 'ध्यानपूर्वक जें तत्त्वज्ञान त्याकरितां' असा आहे. कारण, तत्त्वज्ञानाकरितांच येथें ध्यान सांगितलें आहे; तें येथें मुख्य नाही. (१४)

आत्मशब्दाच्च ॥ १५ ॥

१५ आणि 'आत्मा' हा शब्द असल्यामुळेही (तें पुरुषा-
संबंधानें सांगितलें आहे). (७)

आणखी या कारणाकरितांही जी ही इंद्रिय वगैरे पदार्थांची मालिका दिली आहे ती पुरुषाच्या ज्ञानाकरितांच दिली आहे:—'हा सर्व भूतांमध्ये गुप्त असलेला आत्मा प्रकाशत नाही. परंतु पंडितांनीं आपल्या कुशाग्र आणि सूक्ष्म बुद्धीच्या योगानें तो पाहिला जातो' (क० ३।१२) या वाक्यांत श्रुतीनें प्रकृत पुरुषाला 'आत्मा' असें म्हटलें आहे. तेव्हां यावरून (इंद्रिय वगैरे) इतर पदार्थ अनात्मे आहेत हें येथें विवक्षित आहे असें समजतें. तसेंच, तोच आत्मा कळण्यास कठिण

४ कारण जर विषय, मन वगैरे पुरुषापर्यंतच्या सर्वच पदार्थांना परत्व सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य असेल, तर श्रुतीमध्ये 'पुरुषाहून पर असें कांहीं नाही, तोच शेवट होय' असा जो एकट्या पुरुषाहूनच पर वस्तूचा निषेध केला आहे तो केला नसता; व एकट्या पुरुषालाच जें 'शेवट' असें म्हटलें आहे तें म्हटलें नसतें.

५ तेव्हां यावरून फक्त पुरुषालाच परत्व सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें सिद्ध होते.

१ तेव्हां ज्याअर्थी पुरुषाहून भिन्न असे विषय मन वगैरे पदार्थ आत्मे नव्हेत, त्याअर्थी त्यांचें प्रतिपादन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाही असेंच मानलें पाहिजे. कारण उपनिषदां-मधील ह्या श्रुती आत्म्याचेंच प्रतिपादन करण्याकरितां प्रवृत्त झाल्या आहेत.

आहे, आणि तो संस्कारयुक्त बुद्धीच्या योगानेच समजला जातो असेही (वरील) श्रुति दाखविते. शिवाय, त्याच्या ज्ञानाकरितांच 'प्राज्ञ मनुष्याने मनाच्या ठिकाणी वाणीला दाबून ठेवावे' (क० ३।१३) या वाक्यांत (त्याचें) ध्यान सांगितलें आहे. ही गोष्ट (आम्हीं अ. १ पा. ४ सू. १ यामध्ये) स्पष्ट केलीच आहे. अशा अनेक प्रकारांनी श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य पुरुषाविषयी आहे असें दिसून येते, इतर पदार्थाविषयी आहे असें दिसून येत नाही. शिवाय, 'तो^३ मार्गाच्या शेवटाला जातो; तेच विष्णूचें उत्तम स्थान होय' (क० ३।९) असें सांगितल्यानंतर तो मार्गाचा शेवट कोणता? ते विष्णूचें उत्तम स्थान कोणतें? अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. (ती पूर्ण करण्याकरितां श्रुतीनें) इंद्रिय वगैरे पदार्थ सांगितले आहेत. तेव्हां यावरून हे जे पदार्थ सांगितले आहेत ते (विष्णूच्या त्या) उत्तम स्थानाचें ज्ञान होण्याकरितांच सांगितले आहेत असें निश्चित होतें. (१५)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सोळावें आणि सतरावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. या अधिकरणामध्ये ऐतरेयारण्यकांतील एक ऋचा घेऊन त्यांतील 'आत्मा' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. सारांशः— (सू. १६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थी ऐतरेयारण्यकामध्ये आत्म्यानें स्वर्ग वगैरे लोक उत्पन्न केले असें वर्णिलें आहे त्याअर्थी तेथें 'आत्मा' या शब्दानें 'ब्रह्मदेव' वगैरे दुसरा कोणी तरी घेतला पाहिजे. कारण परमात्म्यानें पंचमहाभूतात्मक सामान्य सृष्टि उत्पन्न केली आहे; आणि स्वर्गलोक वगैरे विशेष सृष्टि ही ब्रह्मदेव वगैरे इतरांनीं उत्पन्न केली आहे. 'सृष्टीच्या पूर्वी आत्मा एक होता' ही श्रुति देखील ब्रह्मदेवानें उत्पन्न केलेल्या सृष्टीच्या मानानें जुळते. 'त्यानें ईक्षण केलें' ही श्रुति देखील ब्रह्मदेव चेतन असल्यामुळें जुळते. शिवाय, येथें श्रुतीमध्ये जे 'गाय आणिली, घोडा आणला' इत्यादि व्यवहार वर्णिले आहेत, ते परमात्म्याहून इतर ब्रह्मदेव वगैरे घेतले असतां अधिक चांगले जुळतात. आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'आत्मा' या शब्दानें परमात्माच घेणें न्याय्य आहे. कारण 'आत्मा' या शब्दाचा तो अर्थ सर्व ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. (सू. १७) शिवाय, 'सृष्टीच्या पूर्वी आत्मा एक होता', 'त्यानें ईक्षण केलें' ह्या श्रुती परमात्मा घेतला असतां चांगल्या जुळतात. स्वर्गलोक वगैरे सृष्टि देखील परमात्म्यानेंच ब्रह्मदेव वगैरेच्या हातून उत्पन्न केली असल्यामुळें स्वर्गलोक वगैरेच्या उत्पत्तीचें वर्णन विरुद्ध होत नाही. 'गाय आणिली' वगैरे व्यवहार देखील परमात्म्यासंबंधानें जुळतात. कारण, तो सर्वांचाच प्रयोजक आहे. शिवाय, ह्या श्रुतीचा पूर्वापरसंबंध पाहिला असतां 'येथें परमात्म्याचेंच ग्रहण विवक्षित आहे' असें सिद्ध होतें.

हें अधिकरण भाष्यकारांनीं दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लाविलें आहे. त्याचा सारांशः—

२ अ. १ पा. ४ सू. १ टी. १९ पदा.

३ ज्ञानी मनुष्य.

(सू. १६) बृहदारण्यकांतील चौथ्या अध्यायामध्ये एका ठिकाणी आत्मशब्दानें उपक्रम करून पुढें ' हेंच ब्रह्म आहे ' असें सांगितलें आहे. पण छांदोग्यांतील सहाव्या अध्यायामध्ये ' हें पूर्वी सतच होतें ' असा आत्मशब्दावांचून उपक्रम केला आहे. तेव्हां अर्थातच ' बृहदारण्यक श्रुतीप्रमाणें छांदोग्य श्रुतीचें तात्पर्य मानतां येत नाही ' असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे. आतां छांदोग्यामध्ये शेवटीं ' तो आत्मा आहे ' असें जें सांगितलें आहे ती केवळ भावनाच आहे. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ही केवळ भावना मानणें बरोबर नसल्यामुळें दोन्ही श्रुतींचें तात्पर्य सारखेंच समजलें पाहिजे. (सू. १७) आतां छांदोग्य श्रुतीमध्ये जरी आत्मशब्दावांचून उपक्रम केला आहे, तरी तेथें आत्माच घेतला पाहिजे. कारण श्रुतीमध्ये पूर्वी ' एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. आणि त्या प्रतिज्ञेचें समर्थन करण्याकरितांच पुढें हा उपक्रम केला आहे. आतां, जर येथें आत्मा घेतला नाही तर त्याचें ज्ञान झालें नसल्यामुळें पूर्वी केलेली प्रतिज्ञा बरोबर जुळणार नाही. एकंदरीत ' दोन्ही श्रुती भारक्याच आत्मप्रतिपादक आहेत ' असें सिद्ध झालें.]

आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् ॥ १६ ॥

१६ इतर (ठिकाणच्या) प्रमाणें (येथेंही) परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण (याच गोष्टीला अनुकूल अशा) पुढें (विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत). (८)

ऐतरेयक उपनिषदामध्ये असें म्हटलें आहे:— ' हें पूर्वी स्वरोस्वर एकच आत्मा होता. दुसरें कांहीं हलत नव्हतं. त्यानें ईक्षण केलें:— मीं लोक उत्पन्न करावे ' (ऐ. १।१); ' त्यानें अम्भः, मरीचि, मर्त्य आणि उदक हे लोक उत्पन्न केले ' (ऐ. १।२) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं, ' आत्मा ' या शब्दानें येथें परमात्माच सांगितला आहे किंवा दुसरा कोणी सांगितला आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) माझें म्हणणें असें आहे कीं ' आत्मा ' या शब्दानें येथें परमात्मा सांगितला जात नाही. कशावरून ? वाक्यांचा अन्वय पाहिल्यावरून.

१ ' दुसरें कांहीं हलत नव्हतें ' यावरून ' न हलणारें असें दुसरें होतें ' असें मात्र समजून ये. तर ' हलणारें किंवा न हलणारें असें दुसरें कांहींच नव्हतें ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ अम्भः म्हणजे स्वर्गलोक, मरीचि म्हणजे अंतरिक्षलोक, मर्त्य म्हणजे मृत्युलोक आणि उदक म्हणजे पाताळलोक.

३ ब्रह्मदेव.

शंका:—वाक्यांचा अन्वय पाहिला असतां त्यांमध्ये परमात्म्याचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें दिसून येतें कारण, त्यांमध्ये (जगाच्या) उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एक होता असें निश्चित केलें आहे; शिवाय, त्यांमध्ये स्रष्टृत्व हें ईक्षणपूर्वक होतें असें सांगितलें आहे. उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, (त्या वाक्यांमध्ये) लोकांची सृष्टि सांगितली आहे. 'परमात्मा स्रष्टा आहे' असें जर श्रुतीचें मत असतें, तर तिनें आरंभां महाभूतांची सृष्टि सांगावयाला पाहिजे होती. पण येथें लोकांची सृष्टि आरंभां सांगितली आहे; आणि लोक म्हणजे महाभूतांच्या विशेष प्रकारच्या रचना होत. अम्भः वगैरे शब्दांनीं या ठिकाणीं लोकच विवक्षित आहेत असें पुढील श्रुतीनेंच स्पष्ट केलें आहे :—' जें द्युलोकाच्यावर तें अम्भः होय ' (ऐ० १।२) इत्यांदि आतां लोकांची सृष्टि ही परमेश्वराच्या देखरेखीखालीं असणाऱ्या अशा दुसऱ्याच कोणीं ईश्वरानें केली आहे असें श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. उदा०— पुढील श्रुतीमध्ये हीच गोष्ट सांगितली आहे :— 'हें पूर्वी पुरुषाकृति असा आत्माच होता' (बृ. १।१।४।१) इत्यादि. पुढील स्मृतींमध्येही असेंच सांगितलें आहे:—' तो पहिला देहधारी आहे, त्याला पुरुष असें म्हणतात, तो भूतांचा आदिकर्ता आहे; असा ब्रह्मदेव पूर्वी होता '. ऐतरेयी लोक देखील पूर्वीच्या प्रकरणामध्ये ' आतां यास्तव रतापासून सृष्टि सांगतो:— प्रजापतीचें (जें) रेत (ते) देव होत ' (ऐ. २।१।३।१) या वाक्यांत ' ही विचित्र सृष्टि प्रजापतीनें केली ' असें सांगतात. तसेंच ' आत्मा ' हा शब्द देखील प्रजापतीला लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—' हें पूर्वी पुरुषाकृति असा आत्माच होता ' (बृ. १।४।१) या ठिकाणीं. तसेंच, प्रजापति हा उत्पत्तीच्या पूर्वी एकच होता ' असें जें

४ सृष्टि करण्याचा व्यापार.

५ स्वर्ग लोकांच्या वरचे जे ' महः ' वगैरे लोक ते अम्भः होत. आणि त्या ' महः ' वगैरे लोकांचा आश्रय जो स्वर्गलोक तोही अम्भःच होय. अंतरिक्षलोक हा मरीचि होय. पृथिवी हा मर्त्य होय. आणि त्या पृथिवीच्या खालचा जो पातललोक तो उदक होय, असें या श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे.

६ ब्रह्मदेवानें.

७ पुरुषासारख्या आकाराचा ब्रह्मदेवच

८ स्वर्ग वगैरे लोकांचा.

९ ' प्रजापतीच्या रतापासून देव उत्पन्न झाले ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१० आतां प्रकृत श्रुतीमध्ये ' आत्मा ' या शब्दानें परमात्माच वेतला पाहिजे. ' तो पूर्वी एकच होता ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे; आणि ब्रह्मदेवाला तर ' तो एकच होता ' असें म्हणतां येत नाही कारण, त्याच्या उत्पत्त्याच्या पूर्वीपासूनच परमात्मा हा नित्यसिद्ध आहेच अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

श्रुतीने अवधारण केलें आहे तें देखील त्याच्या स्वतःच्या कार्यांच्या मानानें पाहिलें असतां जुळतें. तसेंच प्रजापति हा चेतन असल्यामुळें त्याला ईक्षण देखील संभवतें. शिवाय, 'त्या (देवतां-) करितां त्यानें गाय आणिली, त्यांच्याकरितां घोडा आणिला, त्यांच्याकरितां पुरुष आणिला. (नंतर) त्या म्हणाल्या' (ऐ० २।४।२।२) इत्यादि विशिष्ट प्रकारचे पुष्कळ व्यापार, जे व्यवहारांतील विशिष्ट प्रकारच्या आत्म्यांच्या ठिकाणीं दृष्टीस पडतात, त्यांचा येथील आत्म्याशींही श्रुतीनें संबंध जोडला आहे. तेव्हां यावरून येथें जो आत्मा सांगितला आहे तो एक विशिष्ट प्रकारचाच आत्मा आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—इतर ठिकाणच्या प्रमाणें येथें 'आत्मा' या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. ज्याप्रमाणें 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै० २।१।१) इत्यादि ज्या सृष्टीचें वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुती आहेत त्यांमध्ये ग्रहण केलें आहे आणि ज्याप्रमाणें 'आत्मा' या शब्दाच्या इतर लौकिक प्रयोगांमध्ये 'आत्मा' या शब्दानें मुख्य प्रत्यगात्माच घेतला जातो, त्याप्रमाणें येथेंही परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, 'हें पूर्वीं आत्माच होता' (बृ. १।४।१) इत्यादि ज्या ठिकाणीं 'पुरुषाकृती' इत्यादि दुसऱ्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत, त्या ठिकाणीं विशिष्ट प्रकारच्या आत्म्याचें ग्रहण करतां येईल. परंतु येथें परमात्म्याचेंच ग्रहण करण्याला अनुकूल अशा विशेष गोष्टी पुढील वाक्यांत सांगितल्या आहेत:— 'त्यानें ईक्षण केलें:—मीं लोक उत्पन्न करावे' (ऐ० १।१); 'त्यानें ह्या लोकांना

११ म्हणजे 'ब्रह्मदेव हा एकच होता' याचा 'दुसरें कोणी अगदींच नव्हतें' असा अभिप्राय नाही; तर फक्त 'ब्रह्मदेवानें उत्पन्न केलेलीं जीं स्वर्गलोक वगैरे कार्यें तीं आपल्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं नव्हतीं' असा अभिप्राय आहे.

१२ आत्म्यानें स्वर्ग वगैरे लोक उत्पन्न करून त्या लोकांच्या रक्षणाकरितां वाणी वगैरे इंद्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या अग्नि वगैरे देवता उत्पन्न केल्या. पुढें त्या देवतांनीं आत्म्यापाशीं आपल्याला आश्रय मागितला. तेव्हां आत्म्यानें गाय आणली. परंतु त्या देवतांची तृप्ति झाली नाही. तसेंच, त्यानें घोडा आणला; परंतु त्याच्या योगानेंही त्यांची तृप्ति झाली नाही. हें पाहून त्यानें पुरुष आणिला. मग मात्र 'आतां आम्ही तृप्त झालों' असें म्हणून लागलीच त्या पुरुष-शरीरामध्ये अग्नि वगैरे देवता ह्या वाणी वगैरे इंद्रियांना धरून राहिल्या. अशा रीतीनें 'आणणें' वगैरे अनेक व्यापार जीवासारखेच त्या आत्म्याला सांगितले आहेत.

१३ जीवात्म्यांच्या.

१४ ज्याप्रमाणें 'आणणें, नेणें' वगैरे व्यापारांशीं विशेष प्रकारच्या आत्म्याचा म्हणजे जीवाचा संबंध असतो, त्याप्रमाणें येथें श्रुतीनें 'आणणें' वगैरे व्यापारांशीं या आत्म्याचा संबंध सांगितला असल्यामुळें हा एक विशेष प्रकारचा आत्मा म्हणजे ब्रह्मदेवच आहे, परमात्मा नव्हे.

उत्पन्न केले' (ऐ. ११२) इत्यांदि. तेव्हां यावरून येथें परमात्माच घेणें सयुक्तिक आहे. (१६)

अन्वयादेति चेत्स्यादवधारणात् ॥ १७ ॥

१७ अन्वयावरून (परमात्मा सांगितला नाहीं असें समजतें) असें म्हणशील तर नाहीं. कारण अवधारण आहे. (८)

आतां ' वाक्यांचा अन्वय पाहिला असतां परमात्म्याचें ग्रहण विवक्षित नाहीं असें दिसून येतें ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें संडन करणें अवश्य आहे. म्हणून सूत्रकार म्हणतात:—' कारण अवधारण आहे '. परमात्म्याचें ग्रहण विवक्षित आहे असेंच मानणें बरोबर आहे. कशावरून? अवधारण आहे यावरून. परमात्म्याचेंच ग्रहण केले असतां ' उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एकच होता ' असें जें श्रुतीनें अवधारण केले आहे तें नीट जुळतें; एखादीं जुळत नाहीं. आतां या श्रुतीमध्ये जी लोकांची सृष्टि सांगितली आहे ती इतर श्रुतींमध्ये प्रसिद्ध असलेली जी महाभूतांची सृष्टि तिच्यानंतर सांगितलेली आहे असें मानून आम्ही ही श्रुति लावतो. ज्याप्रमाणें ' त्यानें तेज उत्पन्न केले ' (छां. ६।२।३) या श्रुतीत सांगितलेली जी तेजाची सृष्टि ती इतर श्रुतींमध्ये प्रसिद्ध असलेल्या आकाश आणि वायु यांच्या सृष्टींनंतर सांगितली आहे असें मानून आम्ही ती श्रुति लावली; त्याप्रमाणेंच ही श्रुतिही लावावी. कारण, श्रुतींचा विषय जर एक असला तर त्यांपैकीं एकीमध्ये प्रसिद्ध असलेली जी विशेष गोष्ट तिचा दुसरीमध्ये संग्रह होतो. तसेंच, ' त्या (देवतां-) करितां त्यानें गाय आणिली ' इत्यादि जो विशिष्ट प्रकारच्या व्यापारांचा येथील आत्म्याशीं श्रुतीनें संबंध जोडला आहे, तो देखील श्रुतीमध्ये अमुक गोष्ट विवक्षित आहे हें निश्चित

१५ ' परमात्म्यानें ईक्षण करून सृष्टि उत्पन्न केली ' असें तैत्तिरीय वगैरे उपनिषदांमध्ये प्रसिद्ध असल्यामुळे ' त्यानें ईक्षण केले, त्यानें लोकांना उत्पन्न केले ' इत्यादि विशेष प्रकारच्या सांगितलेल्या गोष्टी येथें परमात्म्याचें ग्रहण करण्याला अनुकूल आहेत.

१ निश्चय.

२ मागील सूत्र १६ टी. ११ मध्ये ' एकच होता ' हें अवधारण (म्ह. निश्चय) एका रीतीनें जुळवून दाखविलें आहे खरें; परंतु तसें जुळविणें चांगलें नव्हे हें उघडच आहे.

३ म्हणजे ' आत्म्यानें लोक उत्पन्न केले ' असें जें प्रकृत श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याचा ' परमात्म्यानें आरंभी पंचमहाभूते उत्पन्न करून नंतर लोक उत्पन्न केले ' असा अभिप्राय आहे.

४ मागे अ. २ पा. ३ सू. ६ (भाग दुसरा पृ. २४० पं. १४) पहा.

ब्र.—६

करून त्याला अनुकूल होईल अशा रीतीनेच समजावा. कारण, हा सर्वच कथाप्रबंध श्रुतीला विवक्षित आहे असे म्हणतां येत नाही. कारण, याच्या ज्ञानापासून कोणताही पुरुषार्थ सिद्ध होत नाही. 'ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे' हीच गोष्ट येथे विवक्षित आहे. उदा०—अंभःप्रभृति लोकांची आणि अग्नि वगैरे लोकपालांची सृष्टि वर्णून, मग इंद्रिये आणि इंद्रियांचा आश्रय जो देह त्यांची (सृष्टि) सांगून, नंतर त्याच स्रष्ट्याने 'हें माझ्यावांचून कसें राहूं शकेल'? (ऐ. ३।११) असें मनांत आणून, ह्या शरीरांत प्रवेश केला असें पुढील वाक्यांत श्रुति सांगते:— '(त्यानें) ह्याच भांगाचें विदारण करून त्या द्वारानें तो शरीराप्रत प्राप्त झाला ' (ऐ. ३।१२). तसेंच आणखीही ' जर वाणीनेच भाषण केलें, जर प्राणानेच श्वासोच्छ्वास केला ' (ऐ. ३।११) इत्यादि वाक्यांमध्ये इंद्रियांच्या व्यापारांचा विचार करून नंतर ' तर मग मी कोण ? ' (ऐ. ३।११) ही गोष्ट मनांत आणून " त्यानें या पुरुषालाच ' विस्तीर्ण ब्रह्म ' या रूपानें पाहिलें " (ऐ. ३।१३) या वाक्यांत ' ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे ' याच मताचें श्रुति अवधारण करते. तसेंच, पुढेही ' हा ब्रह्म आहे, हा इंद्र आहे ' (ऐ. ५।३)

५ कोणत्याही प्रकरणामध्ये मुख्य रीतीने विवक्षित गोष्ट कोणती आहे याचें पूर्वापर संदर्भावरून अवधारण (म्हणजे निश्चय) करून, नंतर त्या प्रकरणामध्ये बाकीच्या ज्या अंगभूत गोष्टी साहजिक रीतीने सांगितल्या असतील त्या मुख्य रीतीने किंवा गौण रीतीने जशा लागतील तशा लावाव्या; परंतु त्या अंगभूत गोष्टींवरच विशेष भार देऊन मुख्य विवक्षित गोष्ट बदलणें हें मात्र बरोबर नाही. आतां पुढें दिलेल्या कारणावरून प्रकृत श्रुतीमध्ये ' परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा आहे ' हीच गोष्ट मुख्य रीतीने विवक्षित आहे असा निश्चय होत असल्यामुळे तेथें ' आणणें ' वगैरे जे व्यापार साहजिक रीतीने सांगितले आहेत ते त्या परमात्म्यासंबंधानेच जुळवावे. जरी तशा प्रकारचे व्यापार जीवात्माच करतो असें प्रसिद्ध आहे, तरी जीवात्मा हा वास्तविक रीतीने परमात्म्याहून भिन्न नसल्यामुळे जीवात्म्यानें केलेले व्यापार परमात्म्यानेच केले असें म्हणण्यास हरकत नाही.

६ म्हणजे ' आणणें ' वगैरे व्यापार सुद्धां येथें श्रुतीला मुख्य रीतीने विवक्षित आहेत असें म्हणतां येत नाही.

७ स्वर्ग वगैरे लोकांची.

८ ' मनुष्याच्या मस्तकाच्या मध्ये म्हणजे जेथें ख्रिया आपल्या केसांचा भांग काढतात त्या ठिकाणी विदारण करून म्हणजे भोंक पाडून त्या द्वारानें तो शरीर वगैरे सृष्टि उत्पन्न करणारा आत्माच जीवरूपानें शरीरामध्ये शिरला ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे. यावरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य सिद्ध होत असल्यामुळे ' परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा आहे ' हीच गोष्ट येथें विवक्षित आहे असें समजतें.

९ शरीरामध्ये प्रविष्ट झालेला जो आत्मा त्यानें असा विचार केला:— ' भाषण करणारा मी नव्हे, श्वासोच्छ्वास टाकणारा मी नव्हे; तर वाणीच भाषण करते, प्राणच श्वासोच्छ्वास टाकतात '.

इत्यादि वाक्यांमध्ये महाभूतांसहवर्तमान सर्व कार्यवर्गांचा उल्लेख करून नंतर 'त्या सर्वांची प्रज्ञा हीच नियामक आहे, प्रज्ञेच्या ठिकाणीच ते प्रतिष्ठित आहे, प्रज्ञा हीच (ह्या) जगाची प्रवर्तक आहे, प्रज्ञा हाच आश्रय होय, प्रज्ञा हेंच ब्रह्म होय' (ऐ. ५।३) या वाक्यांत 'ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे' याच मताचें श्रुति अवधारण करते. तेव्हां यावरून येथें परमात्म्याचेंच ग्रहण विवक्षित आहे ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते.^{१३}

१६ आणि १७ हीं सूत्रें निराळ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतात. त्यांपैकीं सूत्र १६ (अशा तऱ्हेनें लावावें):—वाजसनेयकांमध्ये 'आत्मा कोणता? जो हा हृदयाच्या आंत प्रकाशणारा प्राणांमध्ये विज्ञानमय पुरुष आहे (तो आत्मा)' (बृ. ४।३।७) या वाक्यांत 'आत्मा' या शब्दानें उपक्रम करून, 'तो सर्वसंगमुक्त आहे' असें प्रतिपादन करून, 'तोच ब्रह्मस्वरूपी आहे' असें अवधारण श्रुति करते. (श्रुतीचा) उपसंहारही याच गोष्टीला अनुलक्षून आहे:—'तो हा महान्, जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, नाशरहित, भयरहित असा आत्मा ब्रह्म होय' (बृ. ४।४।२५). पण छांदोग्यामध्ये 'हे सोम्य! हें पूर्वीं सतच होतें; तें एक आणि अद्वितीय असेंच होतें' (छां. ६।२।१) या वाक्यांत 'आत्मा' या शब्दावांचूनच उपक्रम करून उपसंहारामध्ये 'तो आत्मा, तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) या वाक्यांत तादात्म्याचें प्रतिपादन

तेव्हां मी म्हणून जो आहे तो कोण? असा विचार करून नंतर मी म्हणून जो कोण आहे त्याला जेव्हां तो शरीरामध्ये प्रविष्ट झालेला आत्मा पाहूं लागला, तेव्हां त्याच्या दृष्टीस विस्तीर्ण ब्रह्म पडलें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. तेव्हां यावरून 'परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा आहे' हीच गोष्ट येथें विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें.

१० प्रज्ञा म्हणजे चैतन्य हेंच नियामक म्हणजे नियमन करणारें आहे.

११ सर्व जग चैतन्याच्या ठिकाणीच स्थित आहे.

१२ आतां येथें अशी शंका येते कीं विद्या एक आहे किंवा विद्या भिन्न भिन्न आहेत याविषयीं विचार चालू असतांना मध्येच या अधिकरणामध्ये 'आत्मा' या शब्दाच्या अर्थाविषयीं जो विचार केला आहे तो बरोबर नाही. परंतु ही शंका घेऊं नये. कारण 'हें पूर्वीं खरोखर एक आत्मा होता' ह्या प्रकृत ऐतरेय श्रुतीमध्ये 'आत्मा' या शब्दाचा 'परमात्मा' हा अर्थ निश्चित झाल्यामुळे ह्या ऐतरेय श्रुतीमध्ये सांगितलेली जी विद्या ती 'हें पूर्वीं सतच होतें' ह्या छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या ब्रह्मविद्येपेक्षां भिन्न नव्हे असें समजतें. तेव्हां दोन्ही ठिकाणची विद्या एक आहे हें सिद्ध करण्याकरितां येथें 'आत्मा' या शब्दाच्या अर्थाचा विचार केला आहे असें जाणावें (ब्र०). किंवा ही शंका येते म्हणूनच येथून पुढें भाष्यकारांनीं हें अधिकरण दुसऱ्या तऱ्हेनें लाविलें आहे असें समजावें.

श्रुति करते. आतां, येथें असा संशय येतो कीं या दोन श्रुतींमध्ये एकाच गोष्टीचें प्रतिपादन केले आहे किंवा भिन्न गोष्टीचें केले आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं भिन्न गोष्टीचें प्रतिपादन केले आहे. कारण, (दोन्ही ठिकाणीं) वाक्यांच्या रचना भिन्न भिन्न आहेत. वाक्यरचना भिन्न असतांना त्यांमध्ये एकच गोष्ट सांगितली आहे असें समजणें बरोबर नाही. कारण, अमुक वाक्याचा अमुक अर्थ घ्यावा ही गोष्ट त्या वाक्यरचनेवर अवलंबून असते. आतां, वाजसनेयकामध्ये ' आत्मा ' या शब्दानें उपक्रम केला असल्यावरून ' तेथें आत्म्याचें स्वरूप सांगितलें आहे ' असें निश्चित होतें. परंतु छांदोग्यामध्ये भिन्न तऱ्हेचा उपक्रम असल्यावरून ' तेथें भिन्न गोष्ट सांगितली आहे ' असें निश्चित होतें. शंकाः— छांदोगांनीं देखील उपसंहारामध्ये तादात्म्य सांगितलें आहे असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः— असें तुम्हीं वर म्हटलें आहे खरें. परंतु उपसंहार हा (नेहमीं) उपक्रमाला अनुरूप असाच असला पाहिजे. त्यामुळे तेथें तादात्म्याची फक्त भावनाच सांगितली आहे असें मी मानतां.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— इतर ठिकाणच्याप्रमाणें, म्हणजे ज्याप्रमाणें ' आत्मा कोणता ? ' (बृ. ४।३।७) या वाजसनेयींच्या श्रुतीमध्ये आत्माच घेतला आहे त्याप्रमाणें, ' हे सोम्य ! हें पूर्वीं सत्च होतें ' (छां. ६।२।१) या छांदोगांच्या श्रुतीमध्ये देखील आत्माच घेतला पाहिजे. कशावरून ? पुढें तादात्म्य सांगितलें आहे यावरून.

(सू. १७) ' अन्वयावरून असें म्हणशील तर नाही; कारण अवधारण आहे '. आतां जें (पूर्वीं) म्हटलें आहे कीं ' उपक्रमाच्या अन्वयावरून म्हणजे उपक्रमामध्ये ' आत्मा ' हा शब्द सांगितला नसल्यावरून येथें आत्मा घेतां येत नाही, ' यावर उत्तर काय ? तर तें उत्तर आम्ही देतोः— ' कारण अवधारण आहे '. येथें आत्माच घेणें बरोबर आहे; कारण अवधारण आहे. ' ज्याच्या योगानें, ज्याचें श्रवण

१३ ' तो म्हणजे सत् शब्दानें पूर्वीं जो सांगितला आहे तो आत्माच होय ' असें ' तो आत्मा ' या वाक्यांत ' सत् ' शब्दानें जो पूर्वीं सांगितला आहे त्याचें आत्म्याशीं तादात्म्य सांगितलें आहे.

१४ उपक्रमामधील ' सत् ' या शब्दानें जरी परमात्म्याशिवाय दुसरा कोणी घेतला तरी ' तो आत्मा ' ही श्रुति लावितां येते. तो म्हणजे ' सत् ' या शब्दानें पूर्वीं जो सांगितला आहे तो आत्मा होय, म्हणजे त्यावर परमात्म्याची भावना करावी असें त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१५ उपक्रमाला अनुसरून.

झालें नाही त्याचें श्रवण होतें, ज्याचें मनन झालें नाही त्याचें मनन होतें, ज्याचें ज्ञान झालें नाही त्याचें ज्ञान होतें' (छां. ६।१।१) या वाक्यांत 'एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' या गोष्टीचें अवधारण करून नंतर त्या गोष्टीचें समर्थन करण्याकरितां श्रुति असें म्हणते:—'हें पूर्वी एक' इत्यादि. आतां या वाक्यामध्ये आत्माच घेतला असतां वरील गोष्टीचें समर्थन होतें. नाही तर, जो हा मुख्य आत्मा त्याचें ज्ञान झालें नसल्यामुळे 'सर्वांचें ज्ञान होतें' हें म्हणणें सिद्ध होणार नाही. तसेंच, उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एकच होता हें अवधारण, तसेंच, जीवाचा 'आत्मा' शब्दानें केलेला परामर्श, तसेंच, सुषुप्त्यवस्थेमध्ये जीवाला ब्रह्माचें स्वरूप प्राप्त होतें असें सांगणें, तसेंच, पुनः पुनः प्रश्नपूर्वक 'तं तूं आहेस' (छां. ६।८।७) या गोष्टीचें अवधारण, या सर्व गोष्टी तेथें तादात्म्य सांगितलें आहे असें मानलें तरच जुळतात, तादात्म्याची भावना सांगितली आहे असें मानलें तर जुळत नाहीत. तसेंच, उपसंहार हा (नेहमीं) उपक्रमाला अनुरूप असाच असला पाहिजे या गोष्टीचा उपन्यास करणें देखील येथें सयुक्तिक नाही. कारण उपक्रमामध्ये आत्माही सांगितला नाही किंवा अनात्माही सांगितला नाही. उपक्रम हा सामान्य आहे; त्यामुळे तो वाक्यशेषांत सांगितलेल्या विशेषावरून बाधित होत नाही. कारण, सामान्याला विशेषाची आकांक्षा असते. तसेंच, 'सत्' शब्दाचा अर्थ पाहिला असतां

१६ ज्या एका गोष्टीच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ती वस्तु सांगून त्या गोष्टीचें समर्थन करण्याकरितां.

१७ 'सत्' या शब्दानें मुख्य आत्म्याशिवाय दुसरी वस्तु घेतली तर.

१८ जीव आणि ब्रह्म यांचें वास्तविक रीतीनेच ऐक्य आहे असें मानलें तरच पुढील चार गोष्टी जुळतात:—१ जर ऐक्य नसेल तर जीवात्मा हा नित्य असल्यामुळे तोही जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत असणारच. तेव्हां 'जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एकच होता' हें श्रुतीमध्ये केलेलें अवधारण जुळणार नाही. २ 'ह्या जीवरूपी आत्म्याच्या योगानें शरीरामध्ये प्रवेश करून' ह्या श्रुतीमध्ये परमात्म्यानें जीवाला आपला 'आत्मा' असें म्हटलें आहे. ३ श्रुतीमध्ये जीव हा ब्रह्मस्वरूपच होतो असें सांगितलें आहे. ४ 'हे जीवा ! तूं तें (ब्रह्म) आहेस' अशी श्रुति आहे. अशा रीतीने जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य सिद्ध होत असतांना त्यांमध्ये भेद मानून 'तो आत्मा' या वाक्यांत फक्त त्यावर म्हणजे सत् शब्दानें पूर्वी सांगितलेल्या जीवावर आत्म्याची (ब्रह्माची) भावना करावी असें सांगितलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही.

१९ उपक्रमामध्ये 'सत्' असा सामान्य (म्हणजे मोघम) शब्द आहे. तो जर 'आत्मभिन्न वस्तु' याच विशेष अर्थाचा असता तर मात्र 'तो आत्मा' हें उपसंहारवाक्य 'भावना करावी' याच अर्थानें लाविलें पाहिजे होतें. परंतु तो 'सत्' हा शब्द सामान्य म्हणजे

देखील तो (अर्थ) मुख्य आत्म्याहून भिन्न असू शकत नाही. कारण ' त्या आत्म्याहून ज्या भिन्न वस्तू आहेत त्या सर्व मिथ्या आहेत.' असे आम्ही ' आरंभण शब्द ' वगैरेवरून सिद्ध केले आहे. तसेच, वाक्यरचनांच्या भेदावरून अर्थाचा भेदही अवश्य सिद्ध होत नाही. कारण, ' आण भांडे, भांडे आण ' इत्यादि ठिकाणी अर्थ एक असूनही वाक्यरचना भिन्न आहेत असे दृष्टीस पडते. तेव्हा यावरून वरील प्रकारच्या वाक्यांमध्ये प्रतिपादन करण्याचे प्रकार कितीही भिन्न असले, तरी प्रतिपाद्य गोष्ट एकच असते असे सिद्ध होते. (१७)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १८) छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन्ही ठिकाणी प्राणविद्येमध्ये १ ' भोजनाच्या पूर्वी आणि भोजनानंतर उदकाने आचमन करणे ' आणि २ ' उदकरूपी वस्त्राने प्राण आच्छादित आहे अशी त्या आचमनावर भावना करणे ' या दोन गोष्टी सांगितल्या आहेत. आतां पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, या दोन्ही गोष्टींचा येथे विधि सांगितला आहे; किंवा फक्त आचमनाचाच विधि येथे मानला पाहिजे. कारण, त्याविषयी बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये ' आचमन करावे ' असे विध्यर्थक क्रियापद स्पष्ट घातले आहे; आणि त्या आचमनाच्या प्रशंसेकरिताच भावना सांगितली आहे. सिद्धान्त्याचे म्हणणे असे आहे की, आचमन हे शुद्धीकरितां स्मृतीमध्ये सांगितलेच आहे. तेव्हा त्याचा अनुवाद करून येथे फक्त भावनेचाच विधि सांगितला आहे. आतां, ' एका आचमनक्रियेचे दोन उपयोग मानावे लागतील ' असे मात्र समजू नये. कारण, येथे दोन क्रियांचे दोन उपयोग आहेत. आचमन करणे ही क्रिया शुद्धीकरितां होय; आणि भावना करणे ही क्रिया प्राण आच्छादित करण्याकरितां होय. शिवाय, श्रुतीमध्ये पूर्वी अन्नाच्या भावनेचा विधि सांगितला आहे. तेव्हा त्याच्या पुढे हा वस्त्राच्या भावनेचा देखील विधीच मानला पाहिजे. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीमध्ये ' आचमन करावे ' असे विध्यर्थक क्रियापद घातले नसल्यामुळे आचमनाचा विधि मानतां येत नाही. बृहदारण्यकामध्ये सुद्धां ज्या वाक्यामध्ये ' आचमन करावे ' असे विध्यर्थक क्रियापद घातले आहे तें वाक्य कापर्वाच्या पाठामध्ये मुळीच नाही. आतां भावनेविषयी जरी श्रुतीमध्ये विध्यर्थक क्रियापद घातले नाही, तरी भावना ही दुसऱ्या कोणत्याही कारणावरून प्राप्त होत नसल्यामुळे तिचा विधि मानला आहे असे समजावे.]

सर्वांना लागणारा आहे; व म्हणूनच ' तो आत्मा ' या उपसंहारवाक्यांत तादात्म्य सांगितले आहे असे मानले तरी त्याचा बाध होत नाही; इतकेच नाही, तर उलट ' सत् ' हा शब्द सामान्य असल्यामुळे त्याचा येथे कोणता विशेष अर्थ विवक्षित आहे या गोष्टीचा ' तो आत्मा ' या वाक्यावरून निर्णय होत आहे. तेव्हा यावरून खरे तादात्म्यच ' तो आत्मा ' या वाक्यांत सांगितले आहे असे सिद्ध होते.

कार्याख्यानादपूर्वम् ॥ १८ ॥

१८ कार्यरूपाने (सांगितलेल्या आचमनाचा येथे फक्त)
अनुवाद केला असल्यामुळे (त्याचा येथे विधि संभवत नाही; तर ' प्राणाला आच्छादित करण्याचा संकल्प ' या) अपूर्व (गोष्टीचा येथे विधि सांगितला आहे). (९)

छंदोग आणि वाजसनेयी लोक हे प्राणसंवादांमध्ये ' कुत्रा वगैरंपर्यंत (सर्व प्राण्यांचे) जे अन्न ते प्राणांचे अन्न होय ' असे सांगून त्याप्रमाणेच उदक हे वस्त्र होय असे सांगतात. यानंतर छंदोग लोक असे म्हणतात:— ' म्हणून (विद्वान् ब्राह्मण) असे करतात व i, भोजनाच्या अगोदर आणि (भोजना-) नंतर ते प्राणाला उदकाने आच्छादित करतात ' (छां. ५।२।२). तसेच, वाजसनेयी लोक असे म्हणतात:— ' म्हणून विद्वान् श्रोत्रिय हे भोजनाच्या पूर्वी आचमन करतात, आणि भोजनानंतर आचमन करतात; आणि (अशा रीतीने) आपण त्या या प्राणाला आच्छादित करतो असे ते मानतात ' (बृ. ६।१।१४). ' म्हणून जो असे जाणतो, त्याने भोजनाच्या पूर्वी आचमन करावे आणि भोजनानंतर आचमन करावे; कारण, (अशा रीतीने) तो त्या या प्राणाला आच्छादित करील '. आतां येथे ' आचमन ' आणि ' प्राण आच्छादित आहे ' अशा रूपाने त्याची भावना या दोन गोष्टी प्रतीत होतात. तेव्हां येथे ' दोन्ही गोष्टींचे विधी सांगितले आहेत, किंवा दोन्हीपैकी आचमन किंवा भावना या एकाच गोष्टीचा विधि सांगितला आहे ' असा प्रश्न उद्भवतो. मग तुझे काय म्हणणे आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणे असे आहे की) येथे दोन्ही गोष्टींचे विधी सांगितले आहेत. कशावरून ? दोन्ही गोष्टी येथे प्रतीत होतात यावरून. दोन्हीही गोष्टी अपूर्वच असल्यामुळे त्या दोन्हींचेही येथे विधी सांगणे अवश्य आहे. किंवा आचमनरूप एकाच गोष्टीचा येथे विधि सांगितला आहे (असे समजावे); कारण ' म्हणून जो असे जाणतो त्याने भोजनाच्या पूर्वी आचमन करावे आणि भोजनानंतर आचमन करावे ' या वाक्यामध्ये ' आचमन करावे ' असे आचमनक्रियेसंबंधाने विध्यर्थक

१ विधिरूपाने.

२ उदकरूपी वस्त्र देऊन प्राणाला ते नम्र ठेवीत नाहीत.

३ वेदाध्ययन करणारे लोक.

४ नवीनच.

क्रियापद स्पष्ट आहे. आतां प्राणाची आच्छादितरूपानें जी येथें भावना सांगितली आहे ती त्या आचमनाची प्रशंसा करण्याकरितांच होय.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—येथें आचमनाचा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण, कार्यरूपानें सांगितलेल्या आचमनाचा येथें (फक्त) अनुवाद केला आहे. शुद्धीकरितां जें हें आचमन कार्यरूपानें प्राप्त आहे म्हणजे स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे त्याचा फक्त येथें अनुवाद केला आहे. शंका:—हीच श्रुति त्या ' आचमन '—स्मृतीला प्रमाणभूत असेल. उत्तर:—असें नाही. कारण, त्या दोहींचे विषय भिन्न भिन्न आहेत. स्मृतीचा विषय सामान्य आहे म्हणजे तिच्यामध्ये आचमनविधि हा सर्व पुरुषांच्या संबधानें शुद्धीकरितां सांगितला आहे. परंतु प्राणविद्येच्या प्रकरणांत आलेल्या श्रुतीमध्ये जर आचमनविधि सांगितलाच असेल तर तो प्राणविद्येसंबंधानेंच सांगितला आहे (असें मानलें पाहिजे). आतां श्रुतीच्या विषयापासून जर स्मृतीचा विषय भिन्न असला, तर त्या स्मृतीला ती श्रुति प्रमाणभूत होत नाही. आतां या श्रुतीमध्ये प्राणविद्येसंबंधानें एक अपूर्व आचमनविधि सांगितला आहे असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, सर्व पुरुषांच्या संबधानें जो आचमनविधि आपल्याला पूर्वीपासून ठाऊक आहे तोच येथें सांगितला आहे असें आपल्याला ओळखतां येतें. याच कारणाकरितां ' येथें दोन्ही गोष्टींचे विधी सांगितले आहेत ' असें म्हणतां येत नाही. शिवाय, येथें दोन्ही गोष्टींचे जर विधी सांगितले असतील, तर वाक्यभेद—(नामक दोष) प्राप्त होईल. तेव्हां भोजनाच्या अगोदर आणि भोजनानंतर असा दोन्ही वेळां जो आचमनविधि (स्मृतीवरून) प्राप्त आहे त्याचाच

५ स्मृतीमध्ये विधिरूपानें सांगितलेल्या.

६ ही श्रुति प्राणविद्येच्या प्रकरणामध्ये असल्यामुळे ती विशेष प्रकारच्या पुरुषालाच म्हणजे प्राणाची उपासना करणाऱ्यालाच ' आचमन करावें ' असा विधि सांगेल. परंतु स्मृति ही सामान्य असल्यामुळे ती सर्व पुरुषांना ' आचमन करावें ' असा विधि सांगते. तेव्हां या श्रुतीमध्ये आचमनाचा विधि सांगितला आहे असें जरी मानलें, तरी ही श्रुति त्या स्मृतीला प्रमाणभूत आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण स्मृतीमध्ये सर्व पुरुषांना सांगितलेला आचमनाचा विधि ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाही.

७ स्मृतीमध्ये जो सर्व पुरुषांना शुद्धीकरितां आचमनविधि सांगितला आहे त्याहून भिन्न असा हा दुसरा आचमनविधि प्राणोपासकांना ह्या श्रुतीमध्ये सांगितला आहे.

८ स्मृतीमध्ये सांगितला असल्यामुळे पूर्वीपासून ठाऊक आहे.

९ तात्पर्य, आचमन हें सिद्ध असल्यामुळे त्याचा येथें विधि सांगतां येत नाही असें सिद्ध झालें.

१० मार्गे सू. १४ टी. २ पहा.

येथें फक्त अनुवाद करून 'आणि (अशा रीतीनें) त्या या प्राणाला आम्ही आच्छादित करतो असें ते मानतात' या वाक्यांत 'आचमनीय जें उदक त्यानें प्राणाला आच्छादित करावा' असा येथें प्राणविद्येसंबंधानें एक अपूर्व संकल्प सांगितला आहे असें सिद्ध होतें. आतां प्राणाची आच्छादितरूपानें जी भावना सांगितली आहे ती फक्त आचमनविधीच्या स्तुतीकरितांच आहे असें म्हणणेंही सयुक्तिक नाही. कारण, (प्रथमतः) आचमनाचा विधि श्रुतीमध्ये सांगितलेला नाही. शिवाय, प्राणाला आच्छादित करण्याच्या संकल्पाचाच येथें विधि सांगितला आहे असें प्रतीत होतें. आतां असें जर म्हणशील कीं "असें मानलें असतां एका आचमनाचे 'शुद्धीकरतां' आणि 'आच्छादित करण्याकरतां' असे दोन उपयोग मानल्यासारखे होतात" तर तेंही बरोबर नाही. कारण या दोन निराळ्या क्रिया आहेत असें आम्ही मानतो. पुरुषाला शुद्धीकरतां जें आचमन करावयाचें ती क्रिया निराळी, आणि त्या आचमनाच्या उदकावर प्राणाला आच्छादित करण्याकरतां जी वस्त्राची भावना करावयाची ती क्रिया निराळी, असें आम्ही मानतो; त्यामुळें कांहीं दोष येत नाही. शिवाय, 'कुत्र्यापर्यंत, कृमीपर्यंत, कीट आणि पतंग यांपर्यंत (सर्व प्राण्यांचें) जें अन्न आहे तें तुझेच अन्न आहे' (बृ. ६।१।१४) या वाक्यांत 'सर्व प्रकारचें अन्न स्वार्थें' असा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाही, कारण ही गोष्ट श्रुतींत सांगितली नाही आणि ती शक्यही नाही; तर 'सर्व प्रकारचें अन्न हें प्राणाचें अन्न आहे' अशा अन्नाच्या भावनेचा विधि येथें सांगितला आहे. तेव्हां त्याच्याच पुढें असलेलें जें 'उदक हें वस्त्र आहे' हें वाक्य, त्यामध्ये देखील 'उदकाचें आचमन करावें' असा विधि सांगितला नाही, तर प्रसिद्ध असलेलें जें आचमनीय उदक त्याचीच 'प्राणाचें वस्त्र' या रूपानें भावना सांगितली आहे असें मानणें बरोबर आहे. कारण अर्था हत्या करणें संभवत नाही. तसेंच, 'आचमन करतात' हा स्वार्थी प्रयोग असल्यामुळें तें वाक्य विधीचें प्रतिपादन करूं शकत नाही. शंकाः—

११ कारण, संकल्प हा स्मृतीवरून सिद्ध होत नाही.

१२ आचमनरूपी एका क्रियेचें.

१३ श्रुतीमध्ये 'हें तुझे अन्न आहे' इतकेंच वाणी वगैरेनीं प्राणाला सांगितलें आहे; 'हें अन्न तूं खा' असें सांगितलें नाही.

१४ कारण, प्राणाची उपासना करणाऱ्या मनुष्याला कुत्रा, किडा वगैरे सर्व प्राण्यांचें अन्न खातां येत नाही.

१५ तेव्हां, ज्याप्रमाणें अर्था हत्या होत नाही, त्याप्रमाणें एकाच श्रुतीमध्ये पूर्वीच्या वाक्यांत विधि न मानणें आणि पुढील वाक्यांत विधि मानणें अशी अर्धवट गोष्ट करूं नये असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

‘मानतात’ हा देखील स्वार्थीच प्रयोग आहे. उत्तरः—हें खरें आहे. तथापि ज्याअर्थी दोहोंपैकी कोणता तरी एक विधि येथें अवश्य सांगितला पाहिजे, त्या-अर्थी वस्त्राचें (आच्छादनरूपीं) कार्य येथें सांगितलें असल्यामुळें येथें ‘उदकावर वस्त्राची भावना’ या अपूर्व गोष्टीचाच विधि सांगितला आहे, आचमनाचा सांगितला नाही. कारण, ‘आचमन’ ही गोष्ट स्मृतीवरून प्राप्तच आहे असें आम्हीं वर प्रतिपादन केलें आहे. आतां श्रुतीमध्ये आचमनासंबंधानें ‘आचमन करावें’ असें विध्यर्थक क्रियापद स्पष्ट घातलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें देखील ‘आचमन ही गोष्ट स्मृतीवरून प्राप्तच आहे’ या म्हणण्यानेंच खंडन झालें आहे. तेव्हां ‘आचमनाचा विधि सांगण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाही. या कारणाकरितांच काण्व शाखेचे लोक हे ‘आणि (अशा रीतीनें) आम्ही प्राणाला आच्छादित करतो असें ते मानतात’ असें वाक्य म्हणूनच थांबतात; (त्या वाक्याच्या पुढें) ‘म्हणून जो असें जाणतो’ इत्यादि वाक्य म्हणत नाहीत. तेव्हां माध्यंदिनांच्या पाठामध्ये देखील आचमनाचा फक्त अनुवाद केला आहे आणि अशा प्रकारच्या ज्ञानाचाच म्हणजे ‘प्रकृत जो प्राण त्याचें उदक हें वस्त्र आहे’ या ज्ञानाचाच विधि सांगितला आहे असें समजावें. आतां असें जर कोणी म्हणेल कीं एका ठिकाणीं आचमनाचा विधि सांगितला आहे व दुसऱ्या ठिकाणीं ‘उदक हें प्राणाचें वस्त्र आहे’ या ज्ञानाचा विधि सांगितला आहे असें मानतां येईल; तर तें देखील चांगलें नाही. कारण ‘उदक हें वस्त्र आहे’ इत्यादि जो वाक्यांचा उपक्रम आहे तो सर्वत्र एकरूपच आहे. तेव्हां यावरून ‘उदक हें वस्त्र आहे’ या ज्ञानाचाच येथें विधि सांगितला आहे, आचमनाचा सांगितला नाही असें मानणेंच सयुक्तिक आहे असें सिद्ध झालें. (१८)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १९) वाजसनेयि शाखेमध्ये ‘अग्निरहस्य’ आणि ‘बृहदारण्यक’ या दोन्ही ठिकाणीं ‘शांडिल्यविद्या’ सांगितली आहे; व काहीं गौण गोष्टीही सांगितल्या आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या भिन्न भिन्न अशा दोन शांडिल्यविद्या आहेत; आणि एका ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टींचा

१६ ह्याच वाक्यामध्ये ‘आचमन करावें’ असें विध्यर्थक क्रियापद स्पष्ट घातलें आहे. परंतु जर आचमनविधि येथें सांगायचा असता, तर हें वाक्य मुख्य असल्यामुळें तें काण्व लोकांनीं गाळलें नसतें.

१७ ‘म्हणून जो जाणतो’ इत्यादि पुढील वाक्य म्हणणाऱ्या माध्यंदिनांच्या.

१८ माध्यंदिन शाखेमध्ये.

१९ कण्वांच्या शाखेमध्ये.

दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होत नाही. जर ही एकच विद्या असती तर ती एकाच शाखेमध्ये दोन ठिकाणी सांगायला नको होती. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं दोन्ही ठिकाणी ब्रह्मरूपी उपास्य वस्तु एकच असल्यामुळे ही एकच विद्या आहे; आणि म्हणूनच एका ठिकाणी सांगितलेल्या गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होतो. आतां, एकच विद्या जी दोन ठिकाणी सांगितली आहे त्याचें कारण असें आहे कीं, एका ठिकाणी विद्या सांगण्याचा तीचा उद्देश आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणी त्याच विद्येचा अनुवाद करून कांहीं गौण गोष्टी सांगण्याचा उद्देश आहे. शिवाय, मनोमयत्व वगैरे कांहीं गौण गोष्टी दोन्ही ठिकाणी सारख्याच सांगितल्या आहेत; त्यावरून ' ही विद्या एकच आहे ' अशी ओळख पटते.]

समान एवं चाभेदात् ॥ १९ ॥

१९ एका (शाखे-) मध्ये (देखील उपास्य वस्तु) एक असल्यामुळे असेंच (विद्यांचें ऐक्य) असतें. (१०)

वाजसनेयिशाखेमध्ये अग्निरहस्य—(नामक प्रकरण आहे). त्यामध्ये शांडिल्यनामक विद्या दिलेली आढळते. त्या विद्येमध्ये ' त्यानं जो मनोमय आहे, ज्याचें प्राण हें शरीर आहे, व ज्याचें तेज हें स्वरूप आहे अशा आत्म्याची उपासना करावी ' इत्यादि गौण गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्याच शाखेतील बृहदारण्यकामध्ये पुन्हां असें म्हटलें आहे:—' हा पुरुष मनोमय आहे, तेजस्वरूपी आहे, हृदयाच्या आंतील त्या (आकाशा-) मध्ये व्रीहीएवढा किंवा यवाएवढा (दृष्टीस पडतो) तो हा सर्वांचा स्वामी आहे, सर्वांचा अधिपति आहे, जें कांहीं अस्तित्वांत आहे त्या सर्वांचें तो नियमन करतो ' (बृ. ५।६।१). आतां येथें असा संशय येतो कीं, अग्निरहस्य आणि बृहदारण्यक या दोन ठिकाणी एकच विद्या सांगितली आहे आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह करावयाचा आहे, किंवा दोन विद्या सांगितल्या आहेत आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह करावयाचा नाही. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणें असें आहे कीं) येथें भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत; आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह करावयाचा नाही. कशावरून ? (असें मानलें नाही तर) पुनरुक्ति (दोष) प्राप्त होईल यावरून. जेथें शाखा भिन्न आहेत तेथें, उदा०—' प्राणसंवाद ' वगैरे

१ ही विद्या आरंभी ' शांडिल्य ' ऋषीला प्राप्त झाली असल्यामुळे त्याच्या नांवानेंच ती प्रसिद्धीला आली, म्हणून ह्या विद्येला ' शांडिल्यविद्या ' असें नांव पडलें आहे.

२ भाताएवढा.

३ जंवसाएवढा.

ठिकाणीं पठन करणारे आणि जाणणारे लोक भिन्न असल्यामुळे पुनरुक्तीचा परिहार करतां येतो असें पाहून (तेथें) विद्या एक आहे असें निश्चित करतां येते, व एका ठिकाणीं ज्या गौण गोष्टी ज्यास्त सांगितल्या असतात त्यांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह करतां येतो असें मागें प्रतिपादन केले आहे. परंतु जेथें एक शाखा आहे तेथें पठन करणारे आणि जाणणारे लोक भिन्न असल्यामुळे पुनरुक्तीचा परिहार करणें शक्य नाही. त्यामुळे दूरदूरच्या ठिकाणीं सांगितलेल्या विद्या एक असूं शकत नाहीत. बरें, आतां एक श्रुति विद्या सांगण्याकरतां आहे व दुसरी गौण गोष्टी सांगण्याकरतां आहे असा विभागही संभवत नाही. कारण तसें झालें असतां एका ठिकाणीं ज्या गौण गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांहून निराळ्या गौण गोष्टी दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितल्या असत्या; दोन्ही ठिकाणीं एकाच प्रकारच्या गौण गोष्टी सांगितल्या नसत्या. परंतु येथें ' मनोमयत्व ' वगैरे गौण गोष्टी एक असूनही त्या दोन्ही ठिकाणीं सांगितल्या आहेत. तेव्हां यावरून येथें परस्पर ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा परस्पर ठिकाणीं संग्रह करावयाचा नाही असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—ज्याप्रमाणें शाखा भिन्न असतांना विद्या एक असूं शकते, आणि एका ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह केला जातो त्याप्रमाणें शाखा एक असतांनाही तसेंच असूं शकते; म्हणजे वरील दोन्ही गोष्टी असूं शकतात. कारण दोन्ही ठिकाणीं उपास्य वस्तु एकच असते. येथें दोन्ही ठिकाणीं देखील ' मनोमयत्व ' वगैरे गुणांनीं युक्त असें एकच ब्रह्म उपास्य आहे असें आपल्याला ओळखतां येते. आतां उपास्य वस्तु हें विद्येचें रूप आहे. तें रूप एक असतांना विद्या भिन्न आहेत असें आपल्याला निश्चित करतां येत नाही; आणि विद्या एक असतांना गौण गोष्टींचा संग्रह करतां येत नाही असेंही निश्चित करतां येत नाही. शंकाः—पुनरुक्ति—(दोष) प्राप्त होईल म्हणून विद्या भिन्न असल्या पाहिजेत असें मागें प्रतिपादन केले आहे. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण दोन्ही श्रुतींचे उद्देश भिन्न भिन्न आहेत असें दाखवतां येते. एक श्रुति विद्या सांगण्याकरतां आहे, व दुसरी गौण गोष्टी सांगण्याकरतां आहे. अशा रीतीनें कांहीं जुळत नाही असें नाही. शंकाः—असें जर आहे, तर ' तो हा सर्वांचा स्वामी आहे ' इत्यादि ज्या गोष्टी अग्निहस्यामध्ये सांगितल्या नाहीत, त्याच बृहदारण्यकामध्ये सांगावयाला पाहिजे होत्या; परंतु ' मनोमयत्व ' वगैरे ज्या गोष्टी अग्निहस्यामध्ये सांगितल्या आहेत त्या बृहदारण्यकामध्ये सांगावयाला नको होत्या. उत्तरः—हा

४ मागें अ. ३ पा. ३ सू. १ टीप ३३ पहा.

५ तर सर्व कांहीं जुळते. म्हणजे विद्या एक आहे असेंही म्हणतां येते; आणि ' दोन्ही ठिकाणचे उद्देश भिन्न असण्यामुळे पुनरुक्ति दोष येत नाही ' असेंही म्हणतां येते.

दोष येत नाही. एका ठिकाणच्या गौण गोष्टी दुसऱ्या ठिकाणी सांगितल्या आहेत यावरूनच एका ठिकाणी सांगितलेली जी विद्या तीच दुसऱ्या ठिकाणी सांगितली अशी ओळख पटते. (बृहदारण्यकामध्ये अग्निहस्यांतल्या-) सारख्याच गौण गोष्टी सांगून, दूर ठिकाणी सांगितलेली शांडिल्यविद्याच येथे सांगितली आहे अशी ओळख पटवून, त्या विद्येसंबंधाने ' ईशानत्व ' वगैरे गोष्टी श्रुति सांगते. नाही तर शांडिल्य-विद्येसंबंधानेच या (' ईशानत्व ' वगैरे) गौण गोष्टी येथे सांगितल्या आहेत असे कसे म्हणता येईल ? शिवाय, अप्राप्त गोष्टीच्या सांगण्याने सार्थक होणाऱ्या वाक्यामध्ये जर एखाद्या प्राप्त गोष्टीचा परामर्श केला असला, तर तो नित्यानुवादरूप आहे असे समजून देखील त्याचे समर्थन करता येते; तेव्हा त्या (प्राप्त गोष्टीच्या परामर्शा-) मुळे (दोन्ही ठिकाणी एकच विद्या सांगितली आहे अशी) जी ओळख पटते ती टाकून देता येत नाही. तेव्हा यावरून एका शाखेमध्ये देखील विद्या एक असते आणि एकीकडच्या गौण गोष्टीचा दुसरीकडे संग्रह होतो हे म्हणणे बरोबरच आहे असे सिद्ध झाले. (१९)

[आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये विसाव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २०) बृहदारण्यकाच्या पांचव्या अध्यायामध्ये ' सत्यविद्या ' सांगितली आहे. तेथे सूर्यमंडलांतील पुरुषाचे ' अहः ' हें नांव, आणि डोळ्यांतील पुरुषाचे ' अहं ' हें नांव अशी दोन गुप्त नावे सांगितली आहेत. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की ही एकच विद्या असल्यामुळे दोन्ही नावे दोन्ही पुरुषांची समजली पाहिजेत. (सू. २१) सिद्धान्त्याचे म्हणणे असे आहे की, जरी विद्या एक आहे तरी सूर्यमंडल आणि डोळा ही दोन स्थाने भिन्न भिन्न असल्यामुळे एकाच पुरुषाचे औपाधिक भेद कल्पून त्या त्या स्थानाच्या पुरुषाचेच ते नांव समजले पाहिजे. तेव्हा अर्थातच येथे एका ठिकाणी सांगितलेल्या गौण गोष्टीचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होत नाही. (सू. २२) आणि म्हणूनच छांदोग्य उपनिषदामध्ये सूर्यमंडलांतील पुरुषाच्या रूप वगैरे धर्माचा डोळ्यांतील पुरुषाच्या ठिकाणी मुद्दाम अतिदेश करून संग्रह केला आहे. एकंदरीत ' ही दोन्ही गुप्त नावे दोन्ही ठिकाणी प्राप्त होत नाहीत ' असे सिद्ध झाले.]

६. मनोमयत्व वगैरे गौण गोष्टी.

७. अग्निहस्यामध्ये.

८. ईश्वरत्व.

९. मनोमयत्व वगैरे गौण गोष्टी सांगून शांडिल्यविद्याच येथे सांगितली आहे अशी ओळख पटविली नाही तर.

१०. सिद्ध वस्तूचा जो अनुवाद तद्रूप.

संबन्धादेवमन्यत्रापि ॥ २० ॥

२० (एकाच विशेषीं) संबन्ध असत्यामुळे अन्य ठिकाणीं
देखील (गौण गोष्ठीचा) असाच (संग्रह केला
पाहिजे). (११)

बृहदारण्यकामध्ये ' सत्य हे ब्रह्म आहे ' (बृ. ५।४।१) असा उपक्रम करून ' तें जें सत्य (ब्रह्म) आहे तो हा आदित्य होय; जो हा या मंडलामध्ये पुरुष आहे, तसेंच जो हा उजव्या डोळ्यामध्ये पुरुष आहे (तोही ब्रह्म होय) ' (बृ. ५।५।२) या वाक्यांत त्याच सत्य ब्रह्माचीं आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशीं विशेष प्रकारचीं स्थानें सांगून नंतर ' (भूः भुवः इत्यादि) व्याहृती त्याचें शरीर आहेत ' असें कल्पून त्याचीं दोन उपनिषदें सांगितलीं आहेत. ' अहः ' हें त्याचें आधिदैविक उपनिषद् होय व ' अहम् ' हें आध्यात्मिक उपनिषद् होय. आतां येथें असा संशय येतो

१ देवतांसंबंधीं.

२ शरीरासंबंधीं.

३ भूलोक, अंतरिक्षलोक, आणि स्वर्गलोक यांचीं जीं अनुक्रमें भूः भुवः आणि सुवः हीं तीन नांवें त्यांना ' व्याहृती ' असें म्हणतात. त्या व्याहृतीपैकीं ' भूः ' ही व्याहृति एक अक्षराची आहे आणि शिरही एकच असते या सादृश्यामुळे ' भूः ' ही व्याहृति त्या पुरुषाचें शिर आहे ' अशी कल्पना केली आहे. तसेंच ' भुवः ' आणि ' सुवः ' या दोन व्याहृती दोन दोन अक्षरांच्या आहेत; आणि हात व पाय हेही दोन दोन असतात. या सादृश्यामुळे ' भुवः ' ही व्याहृति हात होय, व सुवः ही व्याहृति पाय होय ' अशी कल्पना केली आहे.

४ गुप्त नांवें.

५ सूर्यमंडलांतील पुरुष हा प्रकाशरूपी आहे; व अहः हा शब्द ' प्रकाश ' या अर्थाचा आहे. म्हणून त्या पुरुषाचें ' अहः ' हें गुप्त (म्हणजे सांकेतिक) नांव ठेविलें आहे. तसेंच, डोळ्यांतील पुरुष हा शरीरामध्ये आहे. आणि ' अहं ' (म्हणजे मी) असें ज्ञान शरीरांतील पुरुषासंबंधानें होतें; म्हणून त्या पुरुषाचें ' अहं ' हें गुप्त नांव ठेविलें आहे. हल्लींही लोकामध्ये कांहीं गुप्त गोष्ठी लोकांना कळू नयेत म्हणून त्या गोष्ठींना सांकेतिक नांव ठेवण्याची वहिवाट आहे. ज्याप्रमाणें देवदत्तानें यज्ञदत्ताचें ' क्ष ' असें सांकेतिक नांव ठेविलें असतां त्या देवदत्तानें जर ' क्ष ' असें म्हटलें, तर तत्काल यज्ञदत्त त्याचे जवळ येतो; परंतु यज्ञदत्ताचें ' क्ष ' हें नांव ज्याला माहीत नाही अशा एखाद्या मनुष्यानें जर साहजिक रीतीनें ' क्ष ' असें म्हटलें, तर त्याच्या जवळ तो यज्ञदत्त जात नाही, त्याप्रमाणें येथेंही ही सत्यविद्या जाणणाऱ्या मनुष्यानें जर अहः किंवा अहं असें म्हटलें, तर परमात्मा त्याचे जवळ येतो म्हणजे त्याला प्रसन्न होतो. दुसऱ्या कोणी मनुष्यानें तें म्हटलें असतां तें निरुपयोगी होतें.

कीं हीं दोन्ही उपनिषदें दोन्ही स्थानांसंबंधानें समजावयाचीं किंवा एक आधिदैविक स्थानासंबंधानें व दुसरें आध्यात्मिक स्थानासंबंधानें अशीं पृथक् समजावयाचीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें सूत्रांतच दिलें आहे. तें असें:—ज्याप्रमाणें शांडिल्यविद्या ही पृथक् पृथक् ठिकाणीं सांगितली असूनही तिच्यामध्ये एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह होतो त्याप्रमाणें सध्यांच्यासारख्या अन्य विद्यांमध्ये सुद्धां गौण गोष्टींचा संग्रह होऊं शकतो. कारण, त्या गौण गोष्टींचा एकाच विद्येशीं संबंध आहे. आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशा दोन रूपांनीं एकच सत्यविद्या सांगितली आहे. कारण (या दोन्ही रूपांनीं सांगितलेल्या सत्यविद्येचा) उपक्रम एकच आहे, आणि ‘ (आदित्य-मंडलांतील पुरुष व उजव्या ढोळ्यांतील पुरुष) हे परस्पर-संबद्ध आहेत ’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां एकाच विद्येसंबंधानें सांगितलेला धर्म त्याच विद्ये-संबंधानें कसा बरें घेतला जाणार नाही ? उद्गा०—एका आचार्यासंबंधानें सांगितलेले जे अनुगमन वगैरे आचारं ते, तो आचार्य गांवांत असतां किंवा अरण्यांत असतां सारखेच असतात. तेव्हां यावरून दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होतात असें सिद्ध होतें. (२०)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

न वा विशेषात् ॥ २१ ॥

२१ किंवा (स्थान-) भेदामुळे (दोन्ही उपनिषदें
दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होत) नाहीत. (११)

किंवा दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं मिळून प्राप्त होत नाहीत. कशावरून ? स्थानभेदावरून, म्हणजे उपासनेच्या दोन्ही भिन्न स्थानांशीं त्यांचा संबंध सांगितला असल्यावरून. शंका:—त्यांचा दोन स्थानांशीं संबंध सांगितला आहे असें कशावरून (म्हणतां) ? उत्तर:—‘ जो हा या (सूर्य-) मंडलामध्ये पुरुष आहे ’ (बृ. ५।५।२) या वाक्यांत आधिदैविक पुरुषाचें प्रकरण सुरू करून त्याच्या संबंधानें ‘ त्याचें अहः हें उपनिषद् होय ’ (बृ. ५।५।३) असें श्रुति सांगते. तसेंच ‘ जो हा उजव्या ढोळ्यांत पुरुष आहे ’ (बृ. ५।५।२) या वाक्यांत आध्यात्मिक पुरुषाचें प्रकरण सुरू करून त्याच्या संबंधानें ‘ त्याचें अहं हें उपनिषद् होय ’ (बृ. ५।५।४) असें श्रुति सांगते. आतां ‘ त्याचें ’ यांतील ‘ तें ’ हें जें सर्वनाम तें जवळच्या वस्तूचाच परामर्श करतें. तेव्हां यावरून ‘ हीं दोन उपनिषदें या दोन भिन्न

१ अनुगमन म्हणजे गुरु निघाला असतां त्याच्या मागून शिष्यांनीं जाणें.

स्थानांसंबंधानेच सांगितली आहेत ' असे निश्चित होते. मग दोन्ही उपनिषदे दोन्ही ठिकाणी मिळून कोठून प्राप्त होणार ? शंका:—हे आधिदैविक आणि आध्यात्मिक पुरुष एकच आहेत. कारण 'एकाच सत्य ब्रह्माची ही दोन स्थाने आहेत' असे श्रुतीने सांगितले आहे. उत्तर:—हे खरे आहे. तथापि ज्याअर्थी एका ब्रह्माच्या दोन भिन्न अवस्था सांगूनच त्या अवस्थांसंबंधाने दोन उपनिषदे सांगितली आहेत, त्याअर्थी 'प्रत्येक उपनिषद् प्रत्येक अवस्थेने युक्त अशाच ब्रह्माचे आहे' असे निश्चित होते. शिवाय, (आमच्या म्हणण्याला अनुकूल असा) पुढील दृष्टान्तही आहे:—आचार्यांचे स्वरूप जरी तेच आहे, तरी आचार्य बसला असतांना जे अनुवर्तन सांगितले आहे ते आचार्य उभा असतांना संभवत नाही; आणि तो उभा असतांना जे अनुवर्तन सांगितले आहे ते तो बसला असतांना संभवत नाही; परंतु आचार्य हा गांवांत असला किंवा अरण्यांत असला तरी त्याचे स्वरूप कायमच आहे; आणि त्या स्वरूपावर अवलंबून असलेले जे धर्म त्यांमध्ये गांवांत असण्याने किंवा अरण्यांत असण्याने कांहीं फरक होत नाही. त्यामुळे दोन्ही ठिकाणी सारखेच धर्म प्राप्त होतात. म्हणून पूर्वपक्ष्याने दिलेला आचार्यांचा दृष्टान्त बरोबर नाही. तेव्हा यावरून दोन्ही उपनिषदे दोन्ही ठिकाणी प्राप्त होत नाहीत असे सिद्ध झाले. (२१)

दर्शयति च ॥ २२ ॥

२२ आणि (हीच गोष्ट श्रुति) सांगते (११)

शिवाय, हे धर्म दोन्ही ठिकाणी प्राप्त होत नाहीत याविषयी श्रुतीमध्ये चिन्ह दृष्टीस पडते:—'त्या ह्यांचे ते रूप जे ह्यांचे रूप; जे ह्याचे सांधे ते (त्याचे) सांधे; जे (ह्याचे) नांव ते (त्याचे) नांव' (छां. १।७।५). शंका:—(या गोष्टींचे) हे चिन्ह कसे ? उत्तर:—डोळे आणि सूर्य या भिन्न भिन्न स्थानांमुळे भिन्न भिन्न झालेले जे धर्म त्यांचा परस्परांच्या ठिकाणी संग्रह होत नाही असे पाहून श्रुतीने येथे सूर्य-मंडलांतील पुरुषाचे जे रूप वगैरे धर्म त्यांचा, अतिदेशाच्या योगाने डोळ्यांतील पुरुषाच्या ठिकाणी पुढील वाक्यांत संग्रह केला आहे. 'त्या ह्यांचे ते रूप' (छां.

२ आचार्य बसल्यानंतर त्याच्या मागून शिष्यांनी बसणे.

३ आचार्य उभा राहिला की लागलीच शिष्यांनी उभे राहणे.

१ विशेष प्रकारच्या अवस्थेला अनुलक्षून सांगितलेले धर्म.

२ डोळ्यांतील पुरुषाचे.

३ सूर्यमंडलांतील पुरुषाचे.

१।७।५) इत्यादि^१. तेव्हां यावरून हीं दोन्ही उपनिषदे दोन्ही ठिकाणीं मिळून प्राप्त होत नाहीतच असें निश्चित होतें. (२२)

[आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेविसावे एकच सूत्र आहे. सारांश,—(सू. २३) राणायनीयांच्या खिलामध्ये ' वीर्य धारण करणे, स्वर्गाला व्याप्त करणे ' वगैरे ब्रह्माच्या आधिदैविक विभूती सांगितल्या आहेत. आणि त्यांच्याच उपनिषदामध्ये ' शांडिल्यविद्या ' वगैरे ब्रह्मविद्या सांगितल्या आहेत. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असें आहे कीं, ह्या विद्यांमध्ये त्या विभूतींचा संग्रह होतो. सिद्धान्त्याचे म्हणणे असें आहे कीं, ह्या विद्यांमध्ये निरनिराळीं हृदय वगैरे आध्यात्मिक स्थाने सांगितलीं असल्यामुळे येथे त्या आधिदैविक विभूतींचा संग्रह होत नाही. आतां, जरी ह्या विद्यांमध्ये देखील कांहीं ठिकाणीं आधिदैविक विभूती सांगितल्या आहेत व कांहीं ठिकाणीं आध्यात्मिक स्थाने मुळींच सांगितलीं नाहीत; तरी ह्या विद्यांमध्ये त्या आध्यात्मिक विभूतींचा संग्रह होत नाही. कारण त्या आध्यात्मिक विभूतीपेक्षां विजातीय अशा अनेक गौण गोष्टी ह्या विद्यांमध्ये सांगितल्या असल्यामुळे येथे ' विद्या एक आहे ' अशी ओळख पटत नाही.]

संभृतियुव्याप्त्यपि चातः ॥ २३ ॥

२३ आणि म्हणूनच धारण करणे, स्वर्गाला व्याप्त करणे (वगैरे विभूतींचा) देखील (संग्रह होत नाही). (१२)

राणायनीयांच्या खिलामध्ये ' ब्रह्माने मोठमोठीं वीर्ये^१ धारण केलीं आहेत, त्या ज्येष्ठ ब्रह्माने आरंभीं स्वर्गाला व्याप्त केले ' या वाक्यांत ' वीर्य धारण करणे

४ जर पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणे दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या भिन्न भिन्न धर्मांचा दोन्ही ठिकाणीं आपोआपच संग्रह होत असता, तर ' त्या ह्याचे ते रूप जें ह्याचे रूप ' इत्यादि अतिदेश श्रुतीमध्ये केला नसता. तेव्हां यावरून विशेष प्रकारच्या अवस्थेला अनुलक्षण सांगितलेल्या धर्मांचा दुसरीकडे संग्रह होत नाही असें सिद्ध झालें.

१ सामवेदी लोकांमध्ये ' राणायनीय ' म्हणून एक विशेष प्रकारच्या शाखेचे लोक आहेत. त्यांच्या खिलामध्ये म्हणजे त्यांनीं पठन केलेल्या खिल-ग्रंथामध्ये. ' ज्या ग्रंथामध्ये अमुक करारें ' असा विधि सांगितलेला नाही, आणि ' अमुक करूं नये ' असा निषेधही सांगितलेला नाही, त्या ग्रंथाला ' खिल-ग्रंथ ' म्हणतात.

२ आकाश वगैरे उत्पन्न करण्याचीं सामर्थ्ये.

३ हा अर्थ ब्रह्मविद्याभरणाला अनुसरून केला आहे.

स्वर्गाला व्याप्त करणें' वगैरे ब्रह्माच्या विभूती सांगितल्या आहेत; आणि त्या (राणायनीयां-) च्याच उपनिषदांमध्ये शांडिल्यविद्या वगैरे ब्रह्मविद्या सांगितल्या आहेत. आतां, त्या ब्रह्मविद्यांमध्ये त्या ब्रह्माच्या विभूतींचा संग्रह केला जातो किंवा नाही असा येथें प्रश्न उद्भवतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या विभूतींचा ब्रह्माशीं संबंध असल्यामुळे त्यांचा संग्रह केला जातो.

त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:— धारण करणें, स्वर्गाला व्याप्त करणें वगैरे विभूतींचा शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं संग्रह केला जात नाही. ' म्हणूनच ' म्हणजे भिन्न स्थानांशीं त्या (ब्रह्मा-) चा संबंध आहे यावरूनच. उदा०—शांडिल्य-विद्येमध्ये ब्रह्माचें हृदय हें स्थान आहे असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे:—' हा माझा आत्मा हृदयाच्या आंत आहे ' (छां. ३।१।४।३). दहरविद्येमध्ये देखील पुढील वाक्यांत हीच गोष्ट सांगितली आहे:—' जो हा लहान कमला- (सारखा) राजवाडा आहे; आणि त्याच्या आंत जें लहान आकांश आहे ' (छां. ८।१।१). उपकोसलविद्येमध्ये पुन्हां ब्रह्माचें डोळा हें स्थान आहे असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे:—' जो हा डोळ्यामध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ' (छां. ४।१।५।१). अशा रीतीनें या विद्यांमध्ये भिन्न भिन्न ठिकाणीं ब्रह्माचीं भिन्न भिन्न आध्यात्मिक स्थानें सांगितलीं आहेत. आतां धारण करणें, स्वर्गाला व्याप्त करणें वगैरे वर सांगितलेल्या विभूती तर आधिदैविक आहेत. तेव्हां त्या (विभूती) या विद्यांमध्ये कोठून प्राप्त होतील ? शंका:—या विद्यांमध्ये देखील ब्रह्माच्या आधिदैविक विभूती सांगितल्या आहेत. उदा०—' स्वर्गपेक्षां मोठा, या लोकापेक्षां मोठा ' (छां. ३।१।४।३). ' हाच प्रकाशमय आहे, कारण हाच सर्व लोकांमध्ये प्रकाशतो ' (छां. ४।१।५।४); ' जेवढे

४ ' ब्रह्म हें देवांच्या पूर्वी झालें; तेव्हां त्याच्याशीं कोण स्पर्धा करील ? ' या पुढील वाक्यामध्ये सांगितलेले जे ' सर्वांच्या पूर्वी असणें, स्पर्धा करण्याला योग्य नसणें ' हे धर्म ते येथें ' वगैरे ' शब्दानें घ्यावे.

५ सामर्थ्ये.

६ छांदोग्य उपनिषदामध्ये.

७ परमात्मा.

८ कारण, शांडिल्य वगैरे विद्यांमध्ये हृदय वगैरे उपाधीच्या योगानें ब्रह्म मर्यादित आहे असें सांगितलें असल्यामुळे त्या मर्यादित ब्रह्माला खिल ग्रंथांमध्ये सांगितलेले ' स्वर्गाला व्याप्त करणें ' वगैरे धर्म संभवत नाहीत.

९ शांडिल्य वगैरे विद्यांमध्ये.

१० हें वाक्य शांडिल्यविद्येमध्ये आहे.

११ हें वाक्य उपकोसलविद्येमध्ये आहे.

हे आकाश आहे, तेवढेच हे हृदयाच्या आंत आकाश आहे. ह्याच्या आंत स्वर्ग आणि पृथ्वी हीं दोन्ही राहिली आहेत' (छां. ८।१।३) इत्यादि. शिवाय, ज्यामध्ये ब्रह्माचे कोणतेच स्थान सांगितले नाही अशाही दुसऱ्या ब्रह्मविद्या येथे आहेत. उदा०—'सोळा कलांचे (ब्रह्म)' इत्यादि. उत्तरः—हे सर्व खरे आहे. तथापि 'धारण करणे वगैरे विभूतींचा येथे संग्रह केला जात नाही' याला येथे एक विशेष कारण आहे. सारख्याच गौण गोष्टींच्या उल्लेखावरून (त्याच ह्या आहेत अशा) ओळखल्या जाणाऱ्या विद्या जरी दूर दूर ठिकाणी सांगितल्या असल्या, तरी त्यांमध्ये दूर ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा संग्रह होतो हे बरोबरच आहे. परंतु 'धारण करणे' वगैरे गौण गोष्टी आणि शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणी सांगितलेल्या गौण गोष्टी ह्यांचे परस्परांपासून विजातीय असे स्वरूप असल्यामुळे त्यांच्या उल्लेखावरून इतर ठिकाणी सांगितलेल्या विद्यांची (त्याच ह्या विद्या आहेत अशी) ओळख पटू शकत नाही. आतां, या विद्येचा ब्रह्माशी संबंध आहे एवढ्यावरूनच इतर ठिकाणी सांगितलेली जी विद्या तीच येथे सांगितली आहे असे ओळखता येत नाही. कारण, भिन्न भिन्न विद्यांचा देखील एका ब्रह्माशी संबंध असू शकतो. कारण ब्रह्म एक असूनही त्याच्या अनेक विभूती असल्यामुळे त्याची अनेक प्रकारांनी उपासना केली जाते असा तर सिद्धान्त आहे. कारण ज्याप्रमाणे (उद्गीथ हे एक असूनही ते) 'मोठ्याहून मोठा' इत्यादि (भिन्न भिन्न गुणांनी युक्त आहे असे कल्पिल्यामुळे त्याच्या अनेक उपासना सांगितलेल्या दृष्टीस पडतात) त्याप्रमाणे (ब्रह्म एक असूनही ते अनेक गुणांनी युक्त आहे असे कल्पिल्यामुळे त्याच्या) अनेक (उपासना सांगितलेल्या) दृष्टीस पडतात. तेव्हा यावरून 'वीर्य धारण करणे' वगैरे विभूतींचा शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणी संग्रह केला जात नाही असे सिद्ध झाले. (२३)

१२ हे वाक्य दहरविद्येमधील आहे.

१३ तात्पर्य—छांदोग्यामधील या शांडिल्य वगैरे विद्यांमध्ये आधिदैविक विभूती सांगितल्या असल्यामुळे येथे खिल ग्रंथांमध्ये सांगितलेल्या आधिदैविक विभूतींचा संग्रह करता येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१४ आधिदैविक किंवा आध्यात्मिक या दोहोपैकी कोणतेच.

१५ छांदोग्यामध्ये.

१६ छां. ६।७।१ पहा.

१७ तेव्हा येथे देखील खिल ग्रंथांमध्ये सांगितलेल्या विभूतींचा संग्रह करता येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१८ म्हणजे एक देखील गौण गोष्ट दोहीकडे सारखी सांगितली नसल्यामुळे.

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चोविसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. २४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्यांतील पुरुषयज्ञामध्ये सांगितलेल्या प्रार्थना, मंत्रयोग वगैरे धर्माचा नारायण उपनिषदांतील पुरुषयज्ञामध्ये संग्रह होतो. सिद्धान्त्याचें म्हणणें आहे कीं तेथें त्या धर्माचा संग्रह करणें बरोबर नाही. कारण, या दोन ठिकाणचे पुरुषयज्ञ भिन्न भिन्न आहेत. ते असेः— नारायण उपनिषदामध्ये जी पत्नी, यजमान वगैरे अनेक गोष्टींबद्दलची कल्पना केली आहे, ती छांदोग्यांत मुळीच नाही. आतां अवभृथ वगैरे कांहीं थोड्याशा गोष्टींबद्दलची कल्पना जरी दोन्ही ठिकाणीं सारखी आहे, तरी तेवढ्यावरून ' दोन्ही ठिकाणचा पुरुषयज्ञ एक आहे ' अशी ओळख पटत नाही. शिवाय छांदोग्यामध्ये पुरुषावर यज्ञाची कल्पना केली आहे; आणि नारायण उपनिषदामध्ये त्याच्या ज्ञानावर केली आहे. एकंदरीत अशा अनेक कारणांवरून ' दोन्ही ठिकाणचे पुरुषयज्ञ भिन्न भिन्न आहेत ' असेंच मानावें लागते. तेव्हां अर्थातच ' नारायण उपनिषदांतील पुरुषयज्ञामध्ये प्रार्थना, मंत्रप्रयोग वगैरे धर्माचा संग्रह होत नाही ' असें सिद्ध झालें.]

पुरुषविद्यायामिव चेतरेषामनाम्नानात् ॥ २४ ॥

**२४ पुरुषविद्येमध्ये जसें (सांगितलें आहे) तसें
इतरांना सांगितलें नसल्यामुळे (तिच्या धर्माचा
संग्रह होत नाही). (१३)**

तांडी आणि पैंगी या लोकांच्या रहस्यब्राह्मणांमध्ये ' पुरुषविद्या ' सांगितली आहे. तेथें ' पुरुष हा यज्ञ आहे ' अशी कल्पना केली आहे. त्या (पुरुषा-) च्या आयुष्याचे तीन भाग करून त्यांवर तीन सवनांची कल्पना केली आहे. आणि क्षुधा वगैरेवर दीक्षा वगैरेची कल्पना केली आहे. तसेंच, प्रार्थना, मंत्रप्रयोग वगैरे इतर धर्मही

१ तांडी आणि पैंगी हे सामवेदी लोकांपैकींच एक विशेष प्रकारचे लोक आहेत. त्यांच्या रहस्यब्राह्मणामध्ये म्हणजे छांदोग्यामध्ये (छां. ३।१६।२७ पहा.)

२ यज्ञामध्ये सकाळीं जें कर्म केलें जातें त्याला ' प्रातःसवन ' म्हणतात. ह्या कर्मांमध्ये गायत्री छंदाच्या म्हणजे ' चोवीस अक्षरांच्या ' ऋचा पठन केल्या जातात. दुपारीं जें कर्म केलें जातें त्याला ' माध्यंदिनसवन ' म्हणतात. ह्या कर्मांमध्ये त्रिष्टुप् छंदाच्या म्हणजे ' चव्वेचाळीस अक्षरांच्या ' ऋचा पठन केल्या जातात. आणि संध्याकाळीं जें कर्म केलें जातें त्याला ' तृतीय सवन ' म्हणतात. ह्या कर्मांमध्ये जगती छंदाच्या म्हणजे ' अठ्ठेचाळीस अक्षरांच्या ' ऋचा पठन केल्या जातात. आतां पुरुषरूपी यज्ञामध्येही हीं तीन सवनें आहेत. पुरुषाच्या आयुष्याचें ११६

तेथे सांगितले आहेत. तैत्तिरीय लोक देखील 'त्या असे जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा आत्मा हा यजमान आहे, (त्याची) श्रद्धा ही (यजमान-) पत्नी आहे' (तै. आ. १०।६४; ना. ८०) या अनुवाकामध्ये (अशाच) एका पुरुषयज्ञाची कल्पना करतात. आतां, येथे असा संशय येतो की इतर ठिकाणी सांगितलेले जे पुरुषयज्ञाचे धर्म त्यांचा तैत्तिरीयकामध्ये संग्रह केला जातो किंवा नाही. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की दोन्ही ठिकाणचे यज्ञ हे पुरुषयज्ञ असल्यामुळे वरील धर्माचा (तैत्तिरीयकामध्ये) संग्रह केला जातो.

वर्षांचे जे परिमाण आहे त्याचे २४, ४४, ४८ असे तीन भाग करून ते तीन भागच तीन सवने होत अशी कल्पना केली आहे. प्रातःसवनामध्ये पठन केल्या जाणाऱ्या ऋचांची २४ अक्षरे असतात, म्हणून २४ वर्षांच्या पहिल्या भागावर प्रातःसवनाची कल्पना केली आहे. पुढील दोन भागांचीही कल्पना अशीच समजावी. तसेच, पुरुषाला जी क्षुधा लागते, तृषा लागते, व एखादे वेळी त्याच्या ठिकाणी अप्रीति उत्पन्न होते हीच पुरुषरूपी यज्ञामधील दीक्षा होय. आतां क्षुधा तृषा व अप्रीति यांवर दीक्षेची कल्पना करण्याचे कारण इतकेच आहे की यज्ञामध्ये दीक्षा धारण केली असतां नेहमीप्रमाणे अन्न खातां येत नाही, पाणी पितां येत नाही, आणि विषयांवर प्रीति करतां येत नाही, म्हणजे यथेच्छ विषयोपभोग घेतां येत नाही. म्हणून यज्ञांतील दीक्षेमध्ये क्षुधा, तृषा आणि अप्रीति असतातच. तसेच, पुरुषाचे जे मरण तेंच यज्ञामधील अवभृथ स्नान होय. मरणही शेवटीं असते; व अवभृथ स्नानही शेवटींच असते; म्हणून मरणावर अवभृथाची कल्पना केली आहे. तसेच, ह्या पुरुषरूपी यज्ञामध्ये प्राण हेच देवता होत असे कल्पिले आहे.

३ वर सांगितल्याप्रमाणे पुरुषाने आपल्या स्वतःवर यज्ञाची भावना केली असतां जर त्याला मध्येच रोगाने ग्रासल्यामुळे 'आतां आपण मरतो' असे वाटेल, तर त्याने त्या पुरुषयज्ञांतील प्राणरूपी देवतांची 'हा माझा यज्ञ शेवटाला जावो' अशी प्रार्थना करावी, म्हणजे त्याचे मध्येच आलेले मरण चुकते. पुढे शेवटीं जेव्हां मरणाची वेळ येईल तेव्हां त्याने आपले प्राण आणि सूर्यमंडलांतील पुषष हे एकच आहेत अशी भावना करून त्या सूर्यमंडलांतील पुरुषाला उद्देशून पुढील मंत्र जपावे. १ हे पुरुषा ! तू अविनाशी आहेस. २ हे पुरुषा ! तू अच्युत आहेस. ३ हे पुरुषा ! तूच प्राणांचे सूक्ष्म तत्त्व आहेस. ह्याप्रमाणे जो पुरुषयज्ञ जाणतो तो ११६ वर्षेपर्यंत जगतो असें या पुरुषयज्ञाचे फल आहे. अशा रीतीने 'प्रार्थना' वगैरे इतर धर्म छांदोग्यामध्ये सांगितले आहेत.

४ तैत्तिरीय आरण्यकामध्ये 'ज्ञानयज्ञ' म्हणजे पुरुषाला जे आत्मज्ञान होतें तद्रूपी यज्ञ सांगितला आहे. त्यामध्ये 'आत्मा म्हणजे पुरुष हा यज्ञामधील यजमान होय; श्रद्धा ही पत्नी होय; शरीर हे इध्मा (सभिधांचा जुडगा) होय; ऊर ही वेदि (अभिकुंड) होय; केंस हे बार्हि (म्हणजे दर्भमुष्टि) होय; शिखा ही वेदमुष्टि (म्हणजे मूठमर कुश) होय; हृदय हा यूप (म्हणजे यज्ञस्तंभ) होय; इच्छा हेच आज्य होय; क्रोध हाच पशु होय; वाणी, प्राण, चक्षु, मन व श्रोत्र हे ऋत्विज होत; प्रातःकाल, मध्यान्ह काल, आणि सायंकाल हे जे तीन काल हींच तीन सवने होत' अशी कल्पना केली आहे.

५ छांदोग्यामध्ये जो पुरुषरूपी यज्ञ सांगितला आहे तो पुरुषयज्ञ होय; आणि पुरुषाचे जे ज्ञान तद्रूपी जो यज्ञ तैत्तिरीय आरण्यकामध्ये सांगितला आहे तोही पुरुषयज्ञच होय.

६ प्रार्थना वगैरे धर्माचा. मागील टीप ३ पहा.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—वरील धर्माचा संग्रह केला जात नाही. कशावरून ? पुरुषयज्ञाचें जें रूप तें ओळखलें जात नाही यावरून. हीच गोष्ट आचार्य सांगतातः—‘पुरुषविद्येमध्ये जसे’ इत्यादि. तांडी आणि पैंगी नामक कांहीं शाखांच्या लोकांनीं पुरुषविद्येमध्ये जसे सांगितलें आहे तसे इतर लोकांनीं म्हणजे तैत्तिरीयशाखेच्या लोकांनीं सांगितलें नाही. या (तैत्तिरीय) लोकांनीं जी (ज्ञानावर) यज्ञाची कल्पना केली आहे ती त्या लोकांनीं केलेल्या कल्पनेहून भिन्न आहे असें दृष्टीस पडतें. कारण त्यांनीं पत्नी, यजमान, वेदि, वेद, बर्हि, यूप, आज्य, पशु, ऋत्विज वगैरे अनेक गोष्टी सांगितल्या आहेत. (परंतु या गोष्टी छांदोग्यामध्ये सांगितल्या नाहीत). तसेंच, (तैत्तिरीयकामध्ये) जी सवनाची कल्पना केली आहे तीही दुसऱ्यांत (म्ह. छांदोग्यांत केलेल्या कल्पनेहून) भिन्न आहे. उदा०—‘जे प्रातःकाल, मध्यान्हकाल, आणि सायंकाल, तीं सवनें होत.’ आतां ‘जे मरण तो अवभृथ (—विधि) होय’ (ना. ८०) इत्यादि ज्या सजातीय गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्या थोड्या आहेत. त्यामुळे ज्या पुष्कळ विजातीय गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्यांच्या योगानें त्या अभिभूत होतात, व म्हणून त्या ‘विद्या एक आहे’ अशी ओळख पटविण्याला समर्थ होत नाहीत.

शिवाय, तैत्तिरीयकामध्ये ‘पुरुष हा यज्ञ आहे’ असें सांगितलें नाही. कारण ‘(असें) जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा ’ या वाक्यांत ज्या दोन षष्ठी विभक्ती आहेत त्या समानाधिकरण नाहीत; म्हणजे त्या वाक्याचा ‘जो जाणणारा (पुरुष) यज्ञ आहे त्याचा ’ असा अर्थ नाही. कारण पुरुष हा मुख्य रीतीनें यज्ञ होऊं शकत नाही; तर

७ पराभूत होतात (मनांतून जातात).

८ ज्याप्रमाणें हत्तीलाही चार पाय असतात व उंटालाही चार पाय असतात, परंतु एवढ्याच साम्यामुळे हत्ती आणि उंट हे एकच आहेत असें लोक समजत नाहीत; कारण हत्ती आणि उंट यांमध्ये पुष्कळ तऱ्हेनें विजातीयपणा आहे, त्याप्रमाणेंच येथें समजावें.

९ जो जाणणारा तोच यज्ञ असें जाणणाऱ्या पुरुषाचें आणि यज्ञाचें ऐक्य आहे असें दाखविणाऱ्या नाहीत. म्हणजे ‘जाणणाऱ्याच्या’ हें ‘यज्ञाचा’ याचें विशेषण नाही. जरी मराठीमध्ये विशेषणाला मुळीं विभक्तिच लावीत नाहीत, तरी संस्कृतामध्ये तसें नाही; तर विशेषणालाही विशेष्याप्रमाणें विभक्ती लावितात. येथें मूळ संस्कृतांत ‘विदुषः’ (म्हणजे जाणणाऱ्याच्या) ‘यज्ञस्य’ (म्हणजे यज्ञाचा) असे दोन शब्द आहेत. तेथें विदुषः हे नाम आहे असेही म्हणतां येतें, आणि विदुषः हें यज्ञाचें विशेषण आहे असेही म्हणतां येतें. नाम घेतलें तर ‘जाणणाऱ्या पुरुषाचा जो यज्ञ (म्हणजे अर्थात् ज्ञानरूपी यज्ञ) त्याचा ’ असा अर्थ होतो. आणि विशेषण घेतलें तर ‘जाणणारा जो यज्ञ म्हणजे ज्ञानी जो पुरुष तद्रूपीच जो यज्ञ त्याचा ’ असा अर्थ होतो. म्हणून येथें संशय येत आहे.

ह्या षष्ठी व्यधिकरण आहेत, म्हणजे या वाक्याचा 'जाणणाऱ्या (पुरुषा-) चा जो यज्ञ आहे त्या (यज्ञा-) चा' असा अर्थ आहे. कारण, पुरुषाचा येथें मुख्य रीतीनें यज्ञाशीं संबंध आहे; आणि होतां होईल तों (शब्दांचा) मुख्य अर्थच घेणें रास्त आहे; गौण अर्थ घेणें रास्त नाहीं. शिवाय, 'आत्मा (ज्ञानी पुरुष) हा यजमान आहे' या वाक्यांत पुरुष हा यजमान आहे असें सांगून पुरुष आणि यज्ञ यांमध्ये वैयधिकरण्यरूपच संबंध आहे असें श्रुति दाखविते. शिवाय, 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या' या वाक्यांत यज्ञ हा प्रमाणान्तरसिद्ध वस्तु आहे असें समजून त्याचा श्रुतीनें केवळ अनुवाद केला आहे. तेव्हां असें असून त्या श्रुतीनें पुढें 'पुरुष हा यज्ञ आहे आणि आत्मा वगैरे हे यजमान वगैरे आहेत' असें सांगितलें आहे असें मानलें, तर वाक्यभेद- (नामक दोष) प्राप्त होईल. शिवाय, संन्यासासहवर्तमान आत्मविद्येचा पूर्वी उपदेश करून नंतर 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या' इत्यादि प्रकरण श्रुतीनें आरंभिलें आहे असें पाहून आम्ही असें निश्चित करतो कीं हें श्रुतीचें सांगणें पूर्वीच्या उपदेशाला अंगभूतच आहे, तें स्वतंत्र नाहीं. म्हणूनच या दोन्ही अनुवाकांचें 'त्याला ब्रह्माचा महिमा प्राप्त होतो' असें एकच फल सांगितलेलें आम्हांला उपलब्ध होतें. परंतु इतर लोकांनीं जी (छांदोग्यामध्ये) पुरुषविद्या सांगितली आहे ती दुसऱ्या कशालाही अंगभूत नाहीं. कारण 'जो असें जाणतो तो हा एकशेंसोळा वर्षेपर्यंत जगतो' (छां. ३।१६।७) या वाक्यांत त्या पुरुषविद्येचें आयुष्यवृद्धि हें

१० म्हणजे जाणणाऱ्या पुरुषापेक्षां यज्ञ निराळा आहे असें दाखविणाऱ्या आहेत.

११ 'जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा' याचा 'जाणणारा जो पुरुष तद्रूपी जो यज्ञ त्याचा' असा जो अर्थ तो गौण होय. कारण, पुरुष हा वास्तविक रीतीनें यज्ञ नाहीं. आतां, ज्ञान देखील वास्तविक रीतीनें यज्ञ नसल्यामुळे जरी 'ज्ञानरूपी यज्ञ' ही गोष्ट गौणच आहे, तरी ती गोष्ट 'जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा' या शब्दांनीं सांगितली नसल्यामुळे या शब्दांचा गौण अर्थ घेतला आहे असें होत नाहीं.

१२ ज्याअर्थी 'पुरुष हा यज्ञाचा यजमान आहे' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी पुरुष हाच यज्ञ नव्हे असें सिद्ध होतें.

१३ 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा आत्मा हा यजमान आहे' इत्यादि वाक्याचें यज्ञ कोणता हें सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. कारण आत्मविद्येचें प्रकरण चालूं असल्यामुळे ज्ञानरूपी यज्ञ प्रकृतच आहे. फक्त ह्या वाक्यामध्ये त्या यज्ञाचा अनुवाद करून त्या यज्ञाच्या ज्या यजमान, पत्नी, वगैरे अंगभूत गोष्टी त्या कोणत्या तें सांगण्याविषयीं त्या वाक्याचें तात्पर्य आहे. आतां, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें जर मानलें, तर 'जाणणारा पुरुष हा यज्ञ आहे' हें सांगण्याविषयीं या वाक्याचें तात्पर्य मानावें लागत असल्यामुळे 'वाक्यभेद' नांवाचा दोष येईल. वाक्यभेद म्हणजे एका वाक्याचीं दोन प्रकारचीं तात्पर्ये मानणें.

(स्वतंत्र) फल सांगितले^{१४} आहे. तेव्हां यावरून प्रार्थना, मंत्र वगैरे जे इतर शाखेमध्ये पुरुषविद्येचे धर्म सांगितले आहेत ते तैत्तिरीयकामध्ये प्राप्त होत नाहीत असे सिद्ध झाले. (२४)

[आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंचविसावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. २५) आथर्वणिक वगैरेच्या उपनिषदांच्या आरंभी कांहीं मंत्र व प्रवर्ग्य वगैरे कांहीं कर्म हीं सांगितलीं आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी हे मंत्र व हीं कर्म उपनिषदांच्या जवळ सांगितलीं आहेत, त्याअर्थी त्यांचा उपनिषदांत सांगितलेल्या विद्यांमध्ये संग्रह होतो असे अनुमानावरून समजतें. आतां विद्यांमध्ये जीं हृदय वगैरे ब्रह्मांचीं स्थाने सांगितलीं आहेत तीं प्रकाशित करण्याचें सामर्थ्य ह्या मंत्रांना आहे. कारण ह्या मंत्रांमध्ये हृदय वगैरे शब्द आहेत. तेव्हां अशा रीतीनें ह्या मंत्रांचा विद्यांमध्ये उपयोग करून घेतां येईल. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या मंत्रांचा विद्यांमध्ये मुळींच उपयोग करतां येत नाही. कारण, जरी ह्यांमध्ये हृदय वगैरे शब्द आहेत तरी ' हृदय विद्ध कर ' असें त्या मंत्रांचे अर्थ अगदींच विजातीय आहेत. तेव्हां त्या मंत्रांना विद्यांशीं जुगण्याचें मुळींच सामर्थ्य नाही. म्हणून ' त्यांचा फक्त सामीप्याच्या जोरावर उपनिषदांतील विद्यांमध्ये संग्रह होतो ' असें म्हणतां येत नाही. तसेंच, प्रवर्ग्य वगैरे कर्मांचा देखील यज्ञ वगैरेमध्ये विनियोग केला असल्यामुळे त्यांचा विद्यांमध्ये संग्रह होत नाही. आतां ' ह्या मंत्रांचे उपनिषदांप्रमाणें अरण्यांत अध्ययन केले जाते ' एवढ्याच कारणावरून ' हे मंत्र उपनिषद्-भागाच्या जवळ सांगितले आहेत ' असें समजावें.]

वेधायर्थभेदात् ॥ २५ ॥

२५ ' विद्ध करणें ' वगैरे गोष्टी भिन्न असल्यामुळे (मंत्र वगैरेचा विद्यांमध्ये संग्रह केला जात नाही). (१४)

आथर्वणिकांच्या उपनिषदांच्या आरंभी पुढील मंत्र दिला आहेः— ' (शत्रूचें) सर्व (शरीर) विद्ध कर, हृदय विद्ध कर, शिरा तोड, मस्तक छिन्नभिन्न कर, अशा रीतीनें (माझा शत्रु) तीन प्रकारांनीं छिन्नभिन्न होवो ' इत्यादि. तसेंच, तांडी लोकांच्या (उपनिषदांच्या आरंभी) पुढील मंत्र दिला आहेः— ' हे आदित्य देवा !

१४ तात्पर्य—छांदोग्यामध्ये स्वतंत्र रीतीनें सांगितलेल्या पुरुषविद्येपेक्षां तैत्तिरीय आरण्यकामध्ये आत्मविद्येला अंगभूत म्हणून सांगितलेली जी पुरुषविद्या ती भिन्न आहे असे सिद्ध होतें.

१ उपनिषदाला आरंभ करण्यापूर्वी.

यज्ञ उत्पन्न कर ' इत्यादि. तसेंच, शाश्वत्यायनींच्या उपनिषदाच्या आरंभी पुढील मंत्र दिला आहे: 'तुझा पांढरा घोडा आहे; तूं इंद्रनील मण्याप्रमाणे हिरवा आहेस' इत्यादि. तसेंच कठ आणि तैत्तिरीय यांच्या उपनिषदाच्या आरंभी पुढील मंत्र आहे:—' मित्रं आम्हांला सुखदायक होवो, वरुण सुखदायक होवो ' (तै. १।१।१) इत्यादि. तसेंच, वाजसनेयींच्या उपनिषदाच्या आरंभी ' देव खरोखर सत्रं करण्याला बसले ' इत्यादि प्रवर्ग्यब्राह्मण सांगितले आहे. तसेंच कौषीतकींच्या उपनिषदाच्या आरंभी देखील पुढील अग्निष्टोम-ब्राह्मण सांगितले आहे:— 'अग्निष्टोम खरोखर ब्रह्म आहे; ब्रह्मच तो दिवस आहे; ब्रह्माच्या योगानेच ते ब्रह्माप्रत जातात; जे या दिवशीं (कर्म) करतात, ते अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतात '.

आतां येथे असा विचार प्राप्त होतो कीं वरील सर्व मंत्र आणि प्रवर्ग्य वगैरे कर्म यांचा (उपनिषदांत सांगितलेल्या) विद्यांमध्ये संग्रह होतो किंवा नाही. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं, या सर्वांचा विद्यांमध्ये संग्रह होतोच. कशावरून ? अशावरून कीं ज्यांमध्ये विद्यांचेंच मुख्य रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे असे जे उपनिषद्ग्रंथ ते यांच्या जवळ आहेत. शंका:—हे मंत्र आणि हीं कर्म विद्यांना अंगभूत आहेत असें सांगितलेलें उपलब्ध होत नाही. उत्तर:—हें खरें आहे. जरी ही गोष्ट उपलब्ध होत नाही, तरी सान्निध्याच्या जोरावर त्या गोष्टीचें मला अनुमान करतां येईल. कारण जोंपर्यंत सान्निध्याचा कांहीं उपयोग होत आहे, तोंपर्यंत त्या सान्निध्याचा एकाएकी त्याग करणें बरोबर नाही. शंका:—' या मंत्रांना आपला

२ ' माझ्याकडून यज्ञ करीव ' असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे.

३ हें इंद्राला उद्देशून भाषण केलें आहे.

४ सूर्य.

५ यज्ञ.

६ प्रवर्ग्यांचा विचार ज्या ब्राह्मण ग्रंथांमध्ये केला आहे ते ' प्रवर्ग्य-ब्राह्मण ' होय. प्रवर्ग्य म्हणजे यज्ञामधील एक प्रकारचें कर्म आहे. ह्या कर्माच्या माहितीबद्दल ऐतरेय ब्राह्मणाचें भाषांतर पान ४१-४२ पहा.

७ ह्या ब्राह्मणग्रंथांमध्ये ' अग्निष्टोम ' नामक यज्ञाचा विचार केला असल्यामुळे ह्याला ' अग्निष्टोम-ब्राह्मण ' म्हणतात.

८ अग्निष्टोम नामक यज्ञ करण्याचा दिवस.

९ अग्निष्टोम यज्ञ करणारे.

१० अग्निष्टोमयज्ञरूपीं कर्म.

ब्र.-९

विद्यांशीं संबंध आहे असें दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे' असें आढळून येत नाही. तसेंच, प्रवर्ग्ये वगैरे कर्मांचा दुसऱ्याकरितांच विनियोग सांगितला आहे; तेव्हां तीं (कर्म) विद्यांकरितां देखील आहेत असें कसें समजतां येईल? उत्तरः—हा दोष येत नाही. कारण, प्रथमतः हृदय वगैरेचा निर्देश केला असल्यामुळे 'मंत्रांना देखील आपला विद्येशीं संबंध आहे असें दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे' असें मानतां येतें. हृदय वगैरे हीं सामान्यतः उपासनांमध्ये स्थान वगैरे रूपांनीं सांगितलीं आहेत. तेव्हां त्या द्वारानें 'हृदयाला विद्ध कर' इत्यादि मंत्र उपासनांना अंगभूत होऊं शकतात; आणि उपासनांमध्ये देखील मंत्रांचा विनियोग केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— 'यासह, यासह, यासह (मी) भू-(लोका-) प्रत प्राप्त होतो' (छां. ३।१।३) इत्यादि. तसेंच, ज्याप्रमाणें बृहस्पतिसवाचा इतर ठिकाणीं विनियोग केला असूनही त्याचा वाजपेय-यज्ञामध्ये विनियोग केला आहे, त्याप्रमाणें प्रवर्ग्ये वगैरे कर्मांचा जरी इतर ठिकाणीं विनियोग केला आहे तरी त्यांचा विद्येमध्ये विनियोग होण्यास कांहीं हरकत नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—या मंत्रांचा आणि प्रवर्ग्ये वगैरे कर्मांचा विद्यांमध्ये संग्रह केला जात नाही. कशावरून? 'विद्ध करणे' वगैरे गोष्टी भिन्न

११ म्हणजे जरी सान्निध्याच्या जोरावर हे मंत्र विद्यांना अंगभूत आहेत असें अनुमान केलें, तरी विद्यांमध्ये ह्या मंत्रांचा कोणत्या तऱ्हेनें उपयोग करावा हें समजत नाहीं.

१२ पशुयज्ञाकरितांच किंवा सोमयज्ञाकरितांच.

१३ 'दहर' वगैरे विद्यांमध्ये उपास्य देवतांचीं हृदय वगैरे स्थानें सांगितलीं आहेत. आणि ह्या वर दाखविलेल्या मंत्रांमध्ये हृदय वगैरेचा निर्देश केला आहे. तेव्हां ह्या मंत्रांचा तीं उपास्य देवतांचीं स्थानें दाखवून विद्यांमध्ये उपयोग करतां येईल असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

१४ छांदोग्यामध्ये (३।१।५) आपला पुत्र दीर्घायुषी व्हावा या हेतूनें त्रैलोक्यरूपी कोशाची उपासना सांगितली आहे. त्यामध्ये देवतेची प्रार्थना करण्याचा हा मंत्र आहेः—'मी या पुत्रासहवर्तमान भूलोकाप्रत प्राप्त होतो, माझा या पुत्राशीं वियोग होऊं नये' असें या मंत्राचें तात्पर्य आहे. तात्पर्य, ज्याप्रमाणें हा मंत्र उपासनेला अंगभूत होतो त्याप्रमाणें वरील मंत्र देखील उपासनेला अंगभूत आहेत असें मानण्याला कांहीं हरकत दिसत नाहीं.

१५ आपण आचार्य म्हणजे उपाध्याय व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल त्यानें 'बृहस्पतिसव'-नामक यज्ञ करावा असें सांगितलें आहे. इंद्राचा उपाध्याय जो बृहस्पति तीच मुख्य देवता ह्या यज्ञामध्ये असल्यामुळे या यज्ञाला 'बृहस्पतिसव' म्हणतात. अशा रीतीनें या यज्ञाचा जरी स्वतंत्र रीतीनें विनियोग केला आहे, तरी पण हा दुसऱ्याला म्हणजे वाजपेय यज्ञाला अंगभूतही होतो, म्हणजे वाजपेययज्ञाकडेही याचा विनियोग होतो. 'वाजपेय (यज्ञ) करून बृहस्पतिसव (यज्ञ) करावा' असा वाजपेयप्रकरणामध्ये विधि सांगितला आहे.

आहेत यावरून. 'हृदयाला विद्ध कर' इत्यादि मंत्रांमध्ये ज्या 'हृदयाला विद्ध करणे' वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत, त्या उपनिषदांत सांगितलेल्या विद्यांहून भिन्न आहेत म्हणजे त्यांचा त्या विद्यांशीं कांहीं संबंध नाही. त्या गोष्टींना त्या विद्यांशीं जुगुगण्याचें सामर्थ्य नाही. शंका:—हृदयाचा उपासनांमध्ये उपयोग असल्यामुळे त्या द्वारानें मंत्रांचा देखील उपासनांशीं संबंध आहे असें वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, मंत्रांमध्ये जर केवळ हृदयाचा निर्देश असता, तर त्याचा हा असला उपयोग आहे असें कदाचित् मानतां आलें असतें. परंतु केवळ हृदय हाच कांहीं येथें मंत्राचा सगळा अर्थ नाही; आणि 'हृदयाला विद्ध कर, शिरा तोड' इत्यादि जो सगळा मंत्राचा अर्थ त्याचा विद्यांशीं संबंध नाही; कारण, 'सर्वाला विद्ध कर' हा मंत्र अभिचाराला अनुलक्षून आहे; म्हणून या मंत्राचा अभिचार-कर्माशीं संबंध आहे. तसेंच, 'हे आदित्य देवा ! यज्ञ उत्पन्न कर' या मंत्रामध्ये यज्ञोत्पत्ति हें चिन्ह असल्यामुळे या मंत्राचा यज्ञकर्माशीं संबंध आहे. आतां, कोणत्या विशिष्ट कर्माशीं या मंत्राचा संबंध आहे हें इतर प्रमाणांवरून समजलें पाहिजे. तसेंच, रंहस्यामध्ये सांगितलेल्या इतर मंत्रांपैकीं देखील, कांहींचा लिंगां-वरून, कांहींचा श्रुतीवरून, व कांहींचा इतर प्रमाणांवरून, (कर्माशीं संबंध आहे असें समजलें पाहिजे). तेव्हां अशा रीतीनें या मंत्रांचा इतर ठिकाणीं विनियोग असतांना केवळ सान्निध्यावरून त्यांचा विद्यांशीं संबंध आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण, सान्निध्य हें (प्रमाण) श्रुति वगैरे (प्रमाणां—) पेशां दुर्बल आहे असें पूर्वमीमांसेत (पू. मी. सू. ३।३।१४) प्रतिपादन केलें^{११} आहे. तसेंच, प्रवर्ग्य वगैरे कर्माचा

१६ मागील १३ टीपेमध्ये सांगितल्याप्रमाणें विद्यांना उपयोगीं पडण्याचें.

१७ 'दुसऱ्याचा नाश व्हावा' या उद्देशानें केलीं जाणारीं जीं यज्ञ वगैरे कर्मे त्यांना 'अभिचार' म्हणतात.

१८ वाजपेय यज्ञामध्ये तिन्ही कालीं कर्मांच्या आरंभीं आदित्य देवाला उद्देशून हवी द्यावा असें सांगितलें असल्यामुळे 'हे आदित्य देवा ! यज्ञ उत्पन्न कर' ह्या आदित्य देवाच्या प्रार्थनेच्या मंत्राचा वाजपेय यज्ञाशीं संबंध आहे असें समजावें.

१९ रहस्यनामक प्रकरणामध्ये.

२० लिंग, श्रुति वगैरे प्रमाणांसंबंधानें माहिती मागें दिली आहे (अ. १ पा. १ सू. २ टी. १४ पहा.)

२१ श्रुति म्हणजे स्पष्ट वचन. लिंग म्हणजे सामर्थ्य. या दोहोंमध्ये लिंगापेशां श्रुति प्रबल आहे. उदाहरणार्थ:— 'हे इंद्रा ! तूं केव्हां आम्हांला०' इत्यादि ऋचेला इंद्राचें स्मरण करून देण्याचें सामर्थ्य आहे. या सामर्थ्यावरून जरी या ऋचेचा इंद्राच्या प्रार्थनेकडे उपयोग करावा असें प्राप्त होतें, कारण ज्याअर्थी या ऋचेमध्ये इंद्राचें चिन्ह आहे त्याअर्थी या ऋचेनें 'इंद्राची प्रार्थना

देखील अन्य ठिकाणीं विनियोग असल्यामुळे त्यांचा विद्यांशीं संबंध असू शकत नाही. कारण, या कर्मांमध्ये आणि विद्यांमध्ये कोणत्याही गोष्टींचें साम्य नाही. आतां बृहस्पतीविषयीं म्हणाल तर त्याचा पुढील वाक्यांत वाजपेययज्ञनामक दुसऱ्या ठिकाणीं संबंध स्पष्टच सांगितला आहे:—‘ वाजपेय (यज्ञ) करून बृहस्पतिसव

करावी ’ असें वचन अनुमित होतें, तरी ‘ इंद्र देवतेच्या ऋचेनें गार्हपत्यनामक अग्नीची प्रार्थना करावी ’ असें स्पष्ट वचनच असल्यामुळे या ऋचेचा गार्हपत्यनामक अग्नीच्या प्रार्थनेकडे उपयोग होतो. कारण अनुमित वचनापेक्षां स्पष्ट वचन प्रबल आहे. एखाद्याच्या मनांत अमुक गोष्ट आहे असें मनांत अनुमान काढलें असतां जर त्याचें बोलणें त्या गोष्टीविरुद्ध असेल, तर तें पूर्वी काढलेलें अनुमान बरोबर नाही असें म्हणावें लागतें हें प्रसिद्धच आहे. यावरून लिंगापेक्षां श्रुति प्रबल आहे हें सिद्ध होतें.

वाक्य म्हणजे महावाक्य होय. या महावाक्यापेक्षां लिंग हें प्रबल आहे. उदाहरणार्थ:— ‘ हे पुरोडाशा ! तुला मी चांगलें स्थान करतो, त्यावर तूं बैस ’ असा मंत्र आहे. आतां हा संबंध मंत्र पुरोडाशाला स्थान करतांनाही म्हटला पाहिजे आणि त्या स्थानावर पुरोडाश ठेवतांनाही म्हटला पाहिजे असें सकृदर्शनीं वाटतें. कारण ‘ तुला मी चांगलें स्थान करतो ’ आणि ‘ त्यावर तूं बैस ’ या दोन वाक्यांचा परस्परंशीं संबंध असल्यामुळे हा संबंध मंत्र मिळून एकच महावाक्य आहे. आणि ज्याअर्थीं हें एक महावाक्य आहे त्याअर्थीं या संबंध मंत्राला पुरोडाशाला स्थान करणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे, आणि ‘ त्यावर पुरोडाश ठेवणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचेंही सामर्थ्य आहे असें अनुमान निघतें. आणि ज्याअर्थीं संबंध मंत्राचें असें सामर्थ्य आहे त्याअर्थीं ‘ या संबंध मंत्राचा दोन्ही गोष्टींकडे उपयोग करावा ’ असें वचन अनुमित होतें. परंतु येथें सिद्धान्त असा आहे कीं संबंध मंत्राचा दोन्हीकडे विनियोग न करतां त्यांपैकी ‘ पुरोडाशा ! तुला मी चांगलें स्थान करतो ’ या भागाचा स्थान करतांना उपयोग केला पाहिजे; आणि ‘ त्यावर तूं बैस ’ या भागाचा त्या स्थानावर पुरोडाश ठेवतांना उपयोग केला पाहिजे; कारण वाक्यापेक्षां लिंग प्रबल आहे. ‘ स्थान करणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचें सामर्थ्य संबंध मंत्राला नसून ‘ हे पुरोडाशा ! तुला मी स्थान करतो ’ एवढ्याच भागाला आहे; आणि ‘ त्यावर पुरोडाश ठेवणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचें सामर्थ्य ‘ त्यावर तूं बैस ’ एवढ्याच भागाला आहे असें त्या मंत्राच्या अर्थावरून स्पष्ट समजतें. तेव्हां ‘ एक महावाक्य आहे ’ यावरून जें संबंध मंत्राच्या अंगां दोन्ही गोष्टी दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे असें अनुमान केलें होतें तें बरोबर नाही असें निश्चित होतें. म्हणूनच सामर्थ्याचें अनुमान करणाऱ्या वाक्यापेक्षां लिंग म्हणजे प्रत्यक्ष सामर्थ्य हें प्रबल आहे असें म्हटलें आहे. तेव्हां या प्रत्यक्ष सामर्थ्यावरून ‘ या मंत्राच्या दोन भागांचा क्रमानें निरनिराळ्या दोन गोष्टींकडे उपयोग करावा ’ असें वचन अनुमित होतें; म्हणूनच या वाक्याच्या दोन भागांचा निरनिराळा उपयोग केला पाहिजे असा येथें सिद्धान्त केला आहे. वाक्यापेक्षां लिंग प्रबल आहे हें सांगितल्यानें त्या लिंगापेक्षांही जी प्रबल श्रुति ती वाक्यापेक्षां प्रबल आहे हें अर्थातच सिद्ध होतें.

तसेच, प्रकरणापेक्षां वाक्य हें प्रबल आहे. उदाहरणार्थ:— दर्शपूर्णमास इष्टीच्या प्रकरणामध्ये ‘ अभि हा इवि घेवो ’ इत्यादि मंत्र सांगितले आहेत. त्यांमध्ये ‘ इंद्र आणि अभि हे हा इवी

(यज्ञ) करावा ' शिवाय, एकदांच उत्पन्न झालेला जो प्रवर्ग्यविधि त्याचा प्रबल प्रमाणावरून एका ठिकाणीं विनियोग होत असतांना दुर्बल प्रमाणावरून दुसऱ्या ठिकाणीं विनियोग करतां येत नाहीं. जर प्रमाणांमधला भेद समजला नसता, तर असें करतां आलें असतें. परंतु प्रबल आणि दुर्बल अशा प्रकारचा प्रमाणांमधला भेद समजत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. कारण एक प्रबल आणि एक दुर्बल हाच येथें प्रमाणांमध्ये भेद आहे. तेव्हां असले मंत्र आणि असलीं कर्म हीं (विद्यांच्या)

घेवोत ' असा मंत्र आहे. आतां, प्रकरणावरून ह्या मंत्राचा दर्शोष्टि आणि पौर्णमासेष्टि या दोन्हीकडे उपयोग करावा असें जरी प्राप्त होतें, तरी या मंत्राचा दर्शोष्टिकडेच उपयोग केला पाहिजे. कारण दर्शोष्टीमध्ये इंद्र आणि अग्नि ह्या दोन देवता असल्यामुळे त्या दर्शोष्टीचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांची आणि ह्या मंत्राची एकवाक्यता होते. आतां, प्रकरणावरून पौर्णमासीष्टीमध्ये जर या मंत्राचा उपयोग केला, तर तेथें नवीन देवता कल्पून एकवाक्यता कल्पावी लागेल. त्यापेक्षां दर्शोष्टीच्या वाक्यांमध्ये जर ह्या मंत्राची प्रत्यक्ष एकवाक्यता होत आहे, तर तीच प्रबल आहे. म्हणूनच प्रकरणापेक्षां वाक्य प्रबल आहे असें म्हटलें आहे.

तसेंच, स्थानापेक्षां प्रकरण प्रबल आहे. स्थान म्हणजे सान्निध्य होय. उदाहरणार्थः— राजसूय यज्ञाच्या प्रकरणामध्ये त्या राजसूयापैकींच एक विशेष प्रकारचें सोमयागरूपीं कर्म सांगून त्याच्या जवळच पुढें फाशांनीं खेळणें वगैरे धर्म सांगितले आहेत. आतां ते धर्म सोमयागाच्या जवळ सांगितले असल्यामुळे राजसूयापैकीं जो सोमयाग तो करतांनाच ते धर्म पाळावे असें प्राप्त होतें. कारण, ज्याअर्थीं ते सोमयागाजवळ सांगितले आहेत त्याअर्थीं सोमयागाचें आणि त्याचें एक प्रकरण आहे असें अनुमान होतें. परंतु प्रकरणाचें अनुमान करणाऱ्या सान्निध्यापेक्षां प्रत्यक्ष प्रकरण हें प्रबल आहे आणि प्रत्यक्ष प्रकरण तर राजसूयाचें चालू आहे. तेव्हां सर्व राजसूय यज्ञामध्ये ते सर्व धर्म पाळावे असें निश्चित होतें. आतां, जर सान्निध्यापेक्षां प्रकरण प्रबल आहे, तर त्या प्रकरणापेक्षांही जीं श्रुति वगैरे प्रमाणें प्रबल आहेत तीं त्या सान्निध्यापेक्षां प्रबल आहेत असें अर्थातच सिद्ध होतें.

तसेंच, समाख्येपेक्षां स्थान हें प्रबल आहे. समाख्या म्हणजे अन्वर्थक शब्द होय. उदाहरणार्थः— ' पौरोडाशिक ' नांवाच्या कांडामध्ये सान्नाय्यनामक यागाजवळ ' दैविक कर्माकरितां शुद्ध व्हा ' असा मंत्र सांगितला आहे. आतां ' पौरोडाशिक ' या शब्दाचा पुरोडाशासंबंधीं असा अर्थ असल्यामुळे पुरोडाशासंबंधींचीं पात्रें शुद्ध करतांना ह्या मंत्राचा उपयोग करावा असें प्राप्त होतें. कारण ' पौरोडाशिक ' या अन्वर्थक नांवावरून हा मंत्र पुरोडाशासंबंधीं कर्माच्या जवळ असावा असें अनुमान निघतें. परंतु प्रत्यक्ष सान्नाय्य यागाजवळ हा मंत्र सांगितला असल्यामुळे सान्नाय्य यागांतील पात्रें शुद्ध करतांनाच ह्या मंत्राचा उपयोग केला जातो. कारण, अनुमित सान्निध्यापेक्षां प्रत्यक्ष सान्निध्य हें शीघ्र मनांत येतें. यावरून सान्निध्याचें अनुमान करणाऱ्या समाख्येपेक्षां प्रत्यक्ष सान्निध्य हें प्रबल आहे असें सिद्ध होतें.

२२ एका ठिकाणींच सांगितलेला.

२३ कमज्यास्तपणा.

सन्निध सांगितलीं आहेत एवढ्यावरूनच केवळ तीं विद्यांना अंगभूत आहेत अशी शंका घेऊं नये. आतां, मंत्र वगैरे आणि विद्या यांचे 'अरण्यांत अध्ययन करणें' वगैरे धर्म सारखे असल्यामुळेच तीं (परस्परांच्या) सन्निध सांगितलीं आहेत हें ध्यानांत आणून (मनांत) आलेल्या शंकेचें समाधान करावें. (२५)

[आतां येथून पंधराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सव्विसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. २६) 'ज्ञानी मनुष्य आपल्या पुण्यपापांचें विधूनन (म्हणजे त्याग) करतो; त्याचे आवडते लोक पुण्य घेतात आणि नावडते लोक पाप घेतात' असें कौषीतकि श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तसेंच शाट्यायानि श्रुतीमध्ये जरी 'ज्ञानी मनुष्याचीं पुण्यपापें इतर लोक घेतात'. इतकेंच सांगितलें आहे तरी तेथें 'ज्ञानी मनुष्य आपल्या पुण्यपापांचा त्याग करतो' ही गोष्ट अर्थातच समजली जाते. कारण ज्ञानी मनुष्यानें आपल्या पुण्यपापांचा त्याग केल्याशिवाय दुसऱ्यांना त्यांचें ग्रहण करतां येत नाही. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्य वगैरे ज्या श्रुतीमध्ये नुसता पुण्यपापांचा त्यागच सांगितला आहे तेथें 'दुसरे मनुष्य त्यांचें ग्रहण करतात' ही गोष्ट समजली जात नाही; आणि त्या गोष्टीची तेथें आवश्यकताही नाही. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी आवश्यकता नाही तरी देखील 'दुसरे मनुष्य त्या पुण्यपापांचें ग्रहण करतात' असें येथें मानलेंच पाहिजे. कारण 'ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत आहे' असें कौषीतकि श्रुतीवरून समजतें. शिवाय, 'ज्ञानी मनुष्याचीं पुण्यपापें इतर लोक घेतात' असें मानलें म्हणजे त्याच्या विद्येची अधिकच प्रशंसा होत आहे. कारण, एकाचीं पुण्यपापें दुसरा घेतो ही केवळ कल्पना आहे; आणि ती विद्येची प्रशंसा करण्याकरितांच श्रुतीमध्ये केली आहे. ज्याप्रमाणें कुश वगैरे-विषयीं कांहीं विशेष प्रकारचे नियम एका श्रुतीमध्ये दृष्टीस पडत असूनही ते सर्व श्रुतीमध्ये लागू केले जातात, त्याप्रमाणेंच येथें 'इतर मनुष्यें पुण्यपापें घेतात' ही गोष्ट कौषीतकि श्रुतीमध्ये दृष्टीस पडत असल्यावरून इतर श्रुतीमध्ये घेतली जाते. शिवाय, असें जर न घ्यावें तर त्या अनेक श्रुतींची एकवाक्यता होणार नाही. आणि उलट त्या श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या गोष्टींचा विकल्प मानावा लागेल. पण विकल्प मानणें हें तर अन्याय्य आहे. भाष्यकारांनीं हें सूत्र दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लाविलें आहे. त्याचा सारांशः—'ज्ञानी मनुष्य आपल्या पुण्यपापांचें विधूनन करतो' अशी कौषीतकि श्रुति आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें विधूनन शब्दाचा 'हालणें' हा अर्थ आहे; कारण हाच अर्थ लोकांत प्रसिद्ध आहे. आतां 'पुण्यपापांचें हालणें' म्हणजे 'कांहीं वेळपर्यंत त्यांच्या फलाचा उपभोग न घेणें' असें समजावें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें विधूनन शब्दाचा त्याग हा अर्थ आहे. कारण श्रुतीमध्ये पुढें 'त्याचीं पुण्यपापें इतर लोक घेतात' असें सांगितलें आहे. आणि ज्ञानी मनुष्यानें कितीही पुण्यपापें हालविलीं तरी त्यांचा त्याग केल्याशिवाय दुसऱ्याला त्यांचें ग्रहण करतां येत नाही. शिवाय पुण्यपापांचें हालणेंही स्वऱ्या रीतीनें

संभवत नाही. यावरून ज्या श्रुतीमध्ये नुसतें विधूननच सांगितलें आहे तेथें देखील विधूनन शब्दाचा त्याग हाच अर्थ समजावा.]

हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्कुशाछन्दस्तुत्युपगानवत्तदुक्तम् ॥ २६ ॥

२६ त्याग (सांगितला) असतां (तेथें ग्रहण अवश्य प्राप्त होतें). कारण ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत आहे. कुशा, छंद, स्तुति आणि गायन यांप्रमाणें हें होय. ही गोष्ट (जैमिनीनेही) सांगितली आहे. (११)

तांडी लोकांची अशी श्रुति आहे:—‘ ज्याप्रमाणें घोडा (आपल्या जीर्ण) केंसांचें विधूनन करतो, त्याप्रमाणें (मी आपल्या) पापाचें विधूनन करून, आणि ज्याप्रमाणें चंद्र हा राहूच्या मुखापासून मुक्त होतो, त्याप्रमाणें मी आपल्या शरीराचा त्याग करून कृतकृत्य होतो आणि नित्य अशा ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो ’ (छां० ८।१३।१). तसेंच, आथर्वणिकांचीही अशीच श्रुति आहे. उदा०—‘ त्या वेळीं ज्ञानी (मनुष्य हा) आपल्या पुण्यपापांचें विधूनन करून शुद्ध होतो आणि उत्कृष्ट अशा अद्वैताप्रत प्राप्त होतो ’ (मुं. ३।१।३). आतां शाट्यायनी लोक असें पठन करतात. उदा०—‘ पुत्र त्यांचें धन घेतात, मित्र त्याचें चांगलें कर्म घेतात आणि शत्रू त्याचें वाईट कर्म घेतात ’. तसेंच, कौषीतकी लोकही असेंच पठन करतात. उदा०—‘ त्या (विद्ये-) च्या योगानें तो (आपल्या) सुकृतदुष्कृतांचें विधूनन करतो. आवडते लोक त्याचें सुकृत घेतात, आणि नावडते लोक त्याचें दुष्कृत घेतात ’ (कौ. १।४). आतां यांपैकी काहीं श्रुतीमध्ये (ज्ञानी मनुष्य हा मृत झाला असतां) सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो असें सांगितलें आहे. (दुसऱ्या) एका श्रुतीमध्ये त्या सुकृतदुष्कृतांचाच विभाग करून (त्यांपैकी एकेकाचें) मित्र आणि शत्रू हे ग्रहण करतात असें सांगितलें आहे. आणि (तिसऱ्या) एका

१ आपले जीर्ण केंस झाडून टाकतो.

२ आत्मज्ञान होऊन मुक्त होतेवेळीं.

३ मुक्त झालेल्या मनुष्याचें.

४ ज्ञानी मनुष्य.

५ पुण्यपापांचें.

६ तांडी लोक आणि आथर्वणिक लोक या दोघांच्या श्रुतीमध्ये.

७ शाट्यायनी लोकांच्या श्रुतीमध्ये.

श्रुतीर्मध्ये तर त्याग आणि ग्रहण या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत. आतां ज्या ठिकाणी ह्या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत त्या ठिकाणी कांहीं प्रश्नच नाही; तसेंच, जेथे ग्रहणच फक्त सांगितले आहे, आणि त्याग सांगितला नाही, तेथे देखील त्याग हा अर्थातच प्राप्त होतो. कारण, एखाद्या मनुष्याच्या सुकृतदुष्कृतांचे दुसऱ्यांनीं ग्रहण करावयाचें म्हटलें म्हणजे त्या मनुष्यानें त्या सुकृतदुष्कृतांचा (अगोदर) त्याग अवश्य केला पाहिजे. परंतु जेथे फक्त त्यागच सांगितला आहे, आणि ग्रहण सांगितले नाही, तेथे ग्रहण अर्थात् प्राप्त होतें किंवा नाही असा प्रश्न उद्भवतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेथे ग्रहण अर्थात् प्राप्त होत नाही. कारण श्रुतीमध्ये तें सांगितले नाही. शिवाय, इतर शाखेमध्ये जें तें (ग्रहण) सांगितले आहे तें दुसऱ्या विद्येसंबंधानें सांगितले आहे. शिवाय, येथे सुकृतदुष्कृतांचा त्याग ज्ञानी मनुष्यानें आपण स्वतः करावयाचा आहे, पण त्यांचें ग्रहण दुसऱ्यांनीं करावयाचें आहे. आणि या दोघांमध्ये (एकांनै एक गोष्ट टाकली असतां दुसऱ्यानें ती घेतलीच पाहिजे असा) अवश्य संबंध नसल्यामुळे एकांनै सुकृतदुष्कृतांचा त्याग केला म्हणून तेवढ्यावरून ' दुसऱ्यांनीं त्यांचें ग्रहण केलें ' असें कसें म्हणतां येईल ? तेव्हां त्यागावरून ग्रहण अर्थात् प्राप्त होत नाही असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—' त्याग (सांगितला) असतां ' इत्यादि श्रुतीमध्ये केवळ त्याग जरी सांगितला असला, तरी त्यावरून ग्रहण अवश्य प्राप्त होऊं शकतें. कारण, ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत आहे ही गोष्ट कौषीतकीरहस्यावरून समजतच आहे. तेव्हां यावरून एका ठिकाणीं केवळ त्याग जरी सांगितला असला, तरी तेथे ग्रहण अध्याहृत आहे असें समजलें पाहिजे. आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं ' श्रुतीमध्ये ग्रहण सांगितलें नसल्यामुळे, व इतर शाखेमध्ये जें ग्रहण सांगितलें आहे तें दुसऱ्या विद्येसंबंधानें सांगितलें असल्यामुळे, तसेंच, सुकृतदुष्कृते टाकणारा आणि तीं घेणारा यांमध्ये अवश्य संबंध नसल्यामुळे, ग्रहण अवश्य प्राप्त होत नाही ' त्यावर आमचें उत्तर:—जर एका ठिकाणीं सांगितलेली कर्तव्य गोष्ट दुसऱ्या ठिकाणीं न्यावयाची असती, तर ती तैशी नेतां येत

८ कौषीतकी लोकांच्या श्रुतीमध्ये.

९ कौषीतकीच्या शाखेमध्ये.

१० सगुण ब्रह्मविद्येसंबंधानें.

११ कारण, कौषीतकी लोकांच्या शाखेमध्ये ' ज्ञानी मनुष्य हा सुकृतदुष्कृते (पुण्यपापें) टाकतो आणि त्यांपैकीं आवडते लोक सुकृत घेतात व नावडते लोक दुष्कृत घेतात ' असें स्पष्टच सांगितले आहे.

१२ श्रुतीत सांगितल्याशिवाय.

नाही हें म्हणणें बरोबर झालें असतें. परंतु येथें त्याग किंवा ग्रहण यांपैकी कोणतीही गोष्ट कर्तव्यरूपानें सांगितली नाही; तर या गोष्टी येथें विद्येच्या स्तुतीकरितां सांगितल्या आहेत. 'अशी ही वैभवशाली विद्या आहे कीं जिच्या योगानें ज्ञानी मनुष्य हा संसाराला कारणभूत अशा सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो आणि मग तीं त्याच्या मित्रशत्रूंमध्ये प्रविष्ट होतात'. तेव्हां या गोष्टी (विद्येच्या) स्तुतीकरितां सांगितल्या असल्यामुळे सूत्रकारांचें असें मत आहे कीं, कांहीं ठिकाणीं ग्रहण हें त्यागानंतर होतें असें सांगितल्यावरून ज्या दुसऱ्या ठिकाणीं फक्त त्यागच सांगितला आहे त्या ठिकाणीं देखील (विद्येची) उत्कृष्ट स्तुति व्हावी एवढ्याकरितां ग्रहण अध्याहृत घ्यावें. आतां एक अर्थवाद दुसऱ्या अर्थवादावर अवलंबून प्रवृत्त होतो ही गोष्ट 'ह्या (लोका-) पासून हा आदित्य- (लोक) एकविसावा आहे' (छां. २।१०।५) इत्यादि ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. कारण तेथें आदित्य- (लोक) हा एकविसावा आहे ही गोष्ट पुढील दुसऱ्या अर्थवादाची जरूर न बाळगतां कशी

१३ ज्ञानी मनुष्य हा सुकृतदुष्कृते टाकतो असें सांगितल्यानें त्याच्या विद्येची स्तुति होतच आहे. परंतु विद्येचें एवढें मोठें सामर्थ्य आहे कीं ' तिच्या योगानें ज्ञानी मनुष्य हा आपल्या सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो इतकेंच नव्हे, तर त्याचे मित्र त्याच्या सुकृताचें ग्रहण करतात आणि त्याचे शत्रु त्याच्या दुष्कृताचें ग्रहण करतात'. तेव्हां त्यागानंतर ग्रहण अवश्य होत असल्यामुळे ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत होतें; आणि अशा रीतीनें ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत झालें म्हणजे विद्येची उत्कृष्ट स्तुति होते.

१४ आतां येथें ' विद्याप्राप्तीकरितां लोकांनीं झटावें ' हें सांगण्याचा मुख्य उद्देश आहे. परंतु विद्येचा मोठेपणा दाखविल्याशिवाय लोक तिच्या प्राप्तीकरितां झटणार नाहींत म्हणून त्या विद्येची स्तुति करण्याकरितां ' तो आपल्या सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो ' आणि ' त्याचीं सुकृतदुष्कृते मित्र व शत्रू घेतात ' हीं दोन अर्थवादवाक्ये सांगितली आहेत. तेव्हां तीं दोन्ही अर्थवादवाक्ये विधीला अंगभूत होतात हें खरें आहे. परंतु त्या दोघांमध्ये एक दुसऱ्याला अंगभूत कसें होईल ? कारण तीं दोन्ही वाक्ये अप्रधानच आहेत. एकंदरीत, एका अर्थवादवाक्यामध्ये केलेले ग्रहणाचें विधान हें दुसऱ्या अर्थवादवाक्यामध्ये केलेल्या त्यागाच्या विधानाला अंगभूत होणार नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१५ जेथें मुख्य वस्तूला विशेष उपयोग होत असेल तेथें एका अप्रधान वस्तूला देखील दुसरी अप्रधान वस्तु अंगभूत होत असते. उदाहरणः—वाळा हा पाण्याला अंगभूत होऊन मनुष्याच्या उपयोगी पडतो. कारण, पाणी पितांना स्वतंत्र रीतीनें वाळ्याचा वास घेण्यापेक्षां पाण्यालाच वाळ्याचा वास लावून तें पाणी प्याल्यानें मनुष्याला विशेष उपयोग होतो म्हणजे अधिक आनंद होतो. त्याप्रमाणें येथेंही ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत होतें. कारण, तसें झाल्यानें विद्येला विशेष उपयोग होतो म्हणजे विद्येची अतिशयित स्तुति होते.

सांगतां येईल?—‘महिने बारा आहेत, ऋतू पांच आहेत, हे लोक तीन आहेत आणि हा आदित्य- (लोक) एकविसावा आहे’. तसेच, ‘दोन त्रिष्टुप् हे इंद्रिययुक्त होण्याकरिता आहेत’ इत्यादि अर्थवाद वाक्यांना ‘त्रिष्टुप् खरोखर इंद्रिय आहे’ इत्यादि दुसऱ्या अर्थवाद वाक्याची जरूर आहे असे दृष्टीस पडते. आतां हे ग्रहणाचें विधान विद्येच्या स्तुतीकरितांच असल्यामुळे ‘एकानें केलेल्या सुकृत-दुष्कृतांचें दुसऱ्यांनीं कसें ग्रहण केलें जाईल?’ असा फारसा हट्ट धरून बसूं नये. शिवाय, ‘ग्रहणाचें विधान हें (त्यागाच्या विधानाला) अंगभूत आहे’ या (सूत्रांतील) वाक्यांत ‘विधान’ हा शब्द उच्चारून, ‘केवळ स्तुतीकरितांच त्याग-विधानाच्या ठिकाणीं ग्रहण-विधान अध्याहृत घ्यावें’ असें सूत्रकार सुचवितात. जर गौण गोष्टींचा संग्रह येथें सूत्रकारांना विवक्षित असता, तर त्यांनीं ‘त्यागरूप गोष्टींच्या ठिकाणीं ग्रहणरूप गोष्टच अध्याहृत घ्यावी’ असें सांगितलें असतें. तेव्हां गौण गोष्टींच्या संग्रहाचा विचार चालला असतां प्रसंगवशात् ‘स्तुतीचाही संग्रह होतो’ ही गोष्ट सांगावी या हेतूनें हें सूत्र रचिलें आहे असें समजावें.

१७ हेमंत आणि शिशिर हे दोन ऋतू मिळून एक ऋतू धरला म्हणजे ऋतू पांच होतात.

१८ यज्ञावर पुरुषाची कल्पना करून पुरुषाप्रमाणें यज्ञ हा इंद्रिययुक्त आहे हें दाखविण्याकरितां हें वाक्य सांगितलें आहे. यज्ञामध्ये कांहीं ऋचा त्रिष्टुप् छंदाच्या पठण केल्या जातात. त्या त्रिष्टुप् छंदाच्या योगानें यज्ञ हा इंद्रिययुक्त आहे असें म्हणतां येतें असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे. परंतु त्रिष्टुप् छंदावर इंद्रियाची कल्पना जर दुसरीकडे कोठें केली नसेल तर हें बरोबर जुळणार नाही; म्हणून ‘त्रिष्टुप् खरोखर इंद्रिय आहे’ या अर्थवादवाक्याची येथें जरूर आहे असें दृष्टीस पडते.

१९ शंकाः—कर्म करणऱ्यालाच कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतां येतो, दुसऱ्याला घेतां येत नाही. तेव्हां ज्ञानी मनुष्याचीं सुकृतदुष्कृतें दुसरा कशीं घेईल? उत्तरः—ज्ञानी मनुष्याचें सुकृत त्याच्या मित्राला प्राप्त होतें म्हणजे ज्ञानी मनुष्याची सेवा केल्यामुळे त्याच्या मित्राला ज्ञानी मनुष्याच्या सुकृतासारखें सुकृत उत्पन्न होऊन त्याचें फल प्राप्त होतें. तसेच, ज्ञानी मनुष्याचें दुष्कृत त्याच्या शत्रूला प्राप्त होतें म्हणजे ज्ञानी मनुष्याचा द्वेष केल्यामुळे त्याच्या शत्रूला ज्ञानी मनुष्याच्या दुष्कृतासारखें दुष्कृत उत्पन्न होऊन त्याचें फल प्राप्त होतें असें समजावें.

२० यावरून ज्ञानी मनुष्यानें पुण्यपापांचा त्याग केला असतां तेथें त्यांचें दुसरा मनुष्य ग्रहण करतो हें दाखविण्याचा सूत्रकाराचा उद्देश नाही. जर हा उद्देश असता, तर विद्येची स्तुति झाली नसती. कारण जरी ज्ञानी मनुष्यानें टाकलेलीं पुण्यपापें दुसऱ्यानें घेतलीं, तरी ‘दुसऱ्यानें घेतलीं’ असें जोपर्यंत श्रुतीमध्ये सांगितलें नाही, तोपर्यंत श्रुतीनें विद्येची स्तुति केली आहे असें होत नाही. तर जेथें श्रुतीमध्ये ‘ज्ञानी मनुष्य पुण्यपापांचा त्याग करतो’ असें सांगितलें आहे तेथें ‘त्या पुण्यपापांचें दुसरा मनुष्य ग्रहण करतो’ हें सांगितलें आहे; आणि असें सांगून विद्येची स्तुति केली आहे असें समजावें असें दाखविण्याचा सूत्रकारांचा उद्देश आहे. म्हणूनच ‘विधान’ हा शब्द मुद्दाम घातला आहे.

‘कुशा, छंद, स्तुति आणि गायन यांप्रमाणे हें होय’ या वाक्यात कांहीं दृष्टान्त दिले आहेत. उदा०—‘अहो कुशांनो! तुम्ही वृक्षापासून उत्पन्न झालां आहां. ते (तुम्ही) माझे रक्षण करा’ या भाळवींच्या मंत्रामध्ये कुशा हे वृक्षांपासून तयार केलेल्या असतात असे सामान्य रीतीने सांगितले आहे. परंतु शास्त्रायांनीच्या मंत्रामध्ये ‘कुशा औदुंबर वृक्षांपासून तयार केलेल्या असतात’ असे विशेष रीतीने सांगितले असल्यावरून ‘कुशा ह्या औदुंबर वृक्षाच्या केलेल्या असतात’ असे समजते. तसेंच, ‘देवच्छंद आणि असुरच्छंद यांपैकी कोणते छंद प्रथम, व कोणते मागून येतात’ याविषयी कांहीं ठिकाणी नियम नसतांना ‘देवच्छंद प्रथम होत’ या पैगींच्या मंत्रावरून ‘देवच्छंद प्रथम येतात’ असे प्रतीत होते. तसेंच, ‘षोडशस्तोत्र केव्हां गावे’ याविषयी कांहीं लोकांच्या श्रुतींत नियम सांगितला नसतांना ‘सूर्य उगवण्याच्या बेतांत असतांना’ या ऋग्वेदी वगैरे लोकांच्या श्रुतीवरून त्या स्तोत्राचा काल निश्चित होतो. तसेंच, ‘ऋत्विज् लोक गायन करतात’ असे कांहीं श्रुतींमध्ये सामान्यतः सांगितले आहे. परंतु ‘अध्वर्यु गायन करीत नाही’ असे विशेष रीतीने भाळवींच्या श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणे या कुशा वगैरे पदार्थांचा इतर श्रुतींत सांगितलेल्या नियमांशी संबंध होतो, त्याप्रमाणे त्यागाचा देखील ग्रहणाशी संबंध होतो असे (सूत्राचे) तात्पर्य होय. कारण, एका श्रुतींत सांगितलेला नियम जर दुसऱ्या श्रुतींत घेतला नाही, तर सर्वच ठिकाणी विकल्प आपल्याला मानावा लागेल. आणि होतां होईल तो विकल्प घेणे बरोबर नाही. ही गोष्ट ‘द्वादशलक्षणी’मध्ये (पू. मी. १०।८।१५) सांगितली आहे.

२१ यज्ञामध्ये उद्गाता म्हणून एक सामगायन करणारा ऋत्विज् असतो. त्याने किती स्तोत्र गायली ती मोजण्याकरतां ज्या लांकडाच्या काड्या तयार केलेल्या असतात त्यांना कुशा म्हणतात.

२२ उंबराच्या झाडापासून.

२३ ज्या छंदामध्ये म्हणजे वृत्तामध्ये नऊ अक्षरांचा एक एक पाद असतो त्या छंदाला ‘असुर-च्छंद’ म्हणतात; आणि त्याखेरीज बाकीच्या छंदांना ‘देव-च्छंद’ म्हणतात.

२४ ज्या स्तोत्रामध्ये षोडशनामक पात्राची स्तुति केली जाते ते षोडशस्तोत्र होय.

२ तेव्हां, इतर श्रुतींमध्ये जरी सामान्य रीतीने सांगितले आहे, तरी त्या ठिकाणी या भाळवींच्या श्रुतीवरून ‘अध्वर्युखेरीज बाकीचे ऋत्विज् लोक गायन करतात’ असे विशेष रीतीने समजले जाते.

२६ ‘ऋत्विज् लोक गायन करतात’ या श्रुतीशी ‘अध्वर्यु गायन करीत नाही’ या श्रुतीचा जर संबंध लाविला नाही, म्हणजे दोन श्रुतींची एकवाक्यता करून ‘अध्वर्युखेरीज

किंवा ('ज्ञानी मनुष्य हा सुकृतदुष्कृतांचे विधूनन करतो' असे प्रतिपादन करणाऱ्या) या श्रुतीसंबंधाने या सूत्रांत पुढील विचार केला आहे असे समजावे:— या वाक्यांतील 'विधूनन' शब्दाने 'सुकृतदुष्कृतांचा त्याग' सांगितला आहे किंवा दुसरे कांहीं सांगितले आहे असा येथे प्रश्न उद्भवतो. आतां येथे असा पूर्वपक्ष करावा की 'विधूनन' शब्दाने 'त्याग' सांगितला नाही. कारण 'धू' धातूचा 'हलणें' हा अर्थ स्मृतीमध्ये सांगितला आहे. शिवाय, वाच्याने निशाणें हलविली असतां 'निशाणें विधूत होतात' असे प्रयोग केलेले दृष्टीस पडतात. तेव्हां येथे 'विधूनन' शब्दाने 'हलणें' सांगितले आहे असे सिद्ध होते. आतां 'सुकृतदुष्कृतांचे हलणें' म्हणजे 'त्यांचा कांहीं कालपर्यंत फलांशीं संबंध न होणें' होय, असा पूर्वपक्ष करून त्यावर असे उत्तर द्यावे:— 'विधूनन' शब्द येथे 'त्याग' या अर्थीच घेतला पाहिजे. कारण तो 'ग्रहण' शब्दाला अंगभूत आहे. एका मनुष्याच्या मालकीचीं जीं सुकृतदुष्कृते तीं त्यानें टाकून दिल्यावांचून दुसऱ्यांना त्यांचे ग्रहण करतां येत नाही. आतां, जरी एकाचीं सुकृतदुष्कृते दुसरे घेतात ही गोष्ट चांगलीशी संभवनीय दिसत नाहीं, तथापि ज्याअर्थी ती गोष्ट येथे सांगितली आहे, त्याअर्थी त्या गोष्टीला अनुकूल अशा रीतीनें 'विधूनन' शब्दाचा

बाकीचे ऋत्विज् गायन करतात' असा अर्थ मानला नाहीं तर एका श्रुतीवरून 'अध्वर्यूनें गायन करावे' असे प्राप्त होते आणि दुसऱ्या श्रुतीवरून 'अध्वर्यूनें गायन करूं नये' असे प्राप्त होते. म्हणून अध्वर्यूनें एखाद्या ठिकाणीं गायन करावे आणि एखाद्या ठिकाणीं गायन करूं नये असा विकल्प मानावा लागेल; आणि होतां होईल तो विकल्प घेणें बरोबर नाहीं. कारण अध्वर्यूनें गायन केले असतां 'अध्वर्यूनें गायन करूं नये' ही श्रुति अप्रमाण मानिल्यासारखी होते. आणि अध्वर्यूनें गायन केले नाहीं तर 'ऋत्विज् लोक गायन करतात' ही श्रुति अप्रमाण मानल्यासारखी होते. पण वर सांगितलेल्या रीतीनें श्रुतींची एकवाक्यता केली म्हणजे कोणतीही श्रुति अप्रमाण मानावी लागत नाहीं. आतां जेथें एकवाक्यता संभवत नाहीं, उदाहरणार्थ:— 'षोडशींचे (एका पात्राचे) ग्रहण करावे' आणि 'षोडशींचे ग्रहण करूं नये' या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करणें सर्वथा अशक्य आहे, त्या ठिकाणीं नाशलाजास्तव विकल्प मानावा लागतो. म्हणूनच येथे 'होतां होईल तो' असे म्हटले आहे.

२७ येथून भाष्यकार हें अधिकरण दुसऱ्या तऱ्हेनें लावीत आहेत.

२८ कं पित.

२९ तेव्हां जरी ज्ञानी मनुष्यानें सुकृतदुष्कृते टाकलीं, तरी दुसऱ्याला त्यांचे ग्रहण करतां येत नाहींच. एकंदरीत 'दुसऱ्यांना त्यांचे ग्रहण करतां येत नाहीं' ही गोष्ट 'विधूनन' शब्दाचा 'त्याग' हा अर्थ घेतला काय आणि 'हलणें' हा अर्थ घेतला काय दोन्ही वेळेला सारखीच आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

‘त्याग’ हाच अर्थ आहे असे निश्चित करता येते^{३०}. आतां, जरी हें ग्रहण विधूननाच्या सन्निध कांहीं ठिकाणींच सांगितलें आहे तरी कुशा, छंद, स्तुति व गायन यांच्याप्रमाणें जेथें जेथें विधूनन सांगितलें आहे तेथें तेथें त्याचा ‘त्याग’ हा अर्थ आहे असे निश्चित करण्याला तें ग्रहण कारण होतें. कारण, श्रुतींत सांगितलेल्या विधूननाला सर्वत्र ग्रहणाची अपेक्षा आहे. शिवाय, ‘निशाणाच्या हलण्याप्रमाणें सुकृतदुष्कृतांचें हलणें हें मुख्य रीतीनें संभवत नाही. कारण तीं द्रव्ये नाहींत. तसेंच, घोडा हा आपले केंस हलवतांना धूळ झाडून टाकतो आणि त्या धुळीसहवर्तमान आपले जीर्ण केंसही झाडून टाकतो. आणि ब्राह्मणवाक्यही असेंच आहे:—‘जसा घोडा आपले केंस झाडून टाकतो तसा (मां आपलें) पाप झाडून टाकून’ (छां. ८।१३।१). आतां धातूंना अनेक अर्थ असतात असें आम्ही मानीत असल्यामुळे स्मृतीशीं विरोधही (आमच्या मतीं) येत नाही. सूत्रांतील ‘ही गोष्ट (जैमिनीनेंही) सांगितलेली आहे’ या वाक्याचा अर्थ आम्हीं मागेच स्पष्ट केला आहे. (२६)

[आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सत्ताविसावें आणि अठाविसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० २७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्ञानी मनुष्य हा देह सोडून देवयान मार्गानें जाऊं लागल्यानंतर मध्येच अर्ध्या मार्गांत म्हणजे विरजा नदी ओलांडल्यानंतर आपल्या पुण्यपापांचा त्याग करतो. कारण कौषीतकि श्रुतीमध्ये तसेंच सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें

३० तात्पर्यः—ज्ञानी मनुष्याच्या सुकृतदुष्कृतांचें शत्रुमित्र ग्रहण करतात ही गोष्ट (मागे १८ टीपेमध्ये सांगितल्याप्रमाणें) जरी गौण रीतीनें जुळविली, तरी त्यांचा ज्ञानी मनुष्यानें त्याग केलाच पाहिजे. कारण, जर ज्ञानी मनुष्यानें मुळीं त्यागच केला नाही, तर त्या सुकृतदुष्कृतांचें फल तरी इतर लोकांना कसे मिळणार तें सांगतां येत नाही.

३१ कौषीतकि श्रुतीमध्ये.

३२ सुकृतदुष्कृते हीं द्रव्ये नसल्यामुळे त्यांना ‘हलणें’ ही क्रिया मुख्य रीतीनें संभवत नाही. तेव्हां तेथें ‘विधूनन’ शब्दाचा ‘हलणें’ हा अर्थ घेणें बरोबर नाही.

३३ हलणें संभवत नसल्यामुळे विधूनन शब्दाचा लक्षणें दुसरा अर्थ घेतला पाहिजे हें खरें; परंतु तो दुसरा अर्थ ‘त्याग’ हाच कां घ्यावा अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३४ म्हणजे या ब्राह्मणवाक्यांत घोड्याचा दृष्टान्त दिला आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें घोडा हा आपले केंस हालवून टाकून देतो त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य हा आपलीं सुकृतदुष्कृतें हालवून टाकून देतो असें मानण्याला कांहीं हरकत नाही.

३५ ‘विधूनन’ शब्दाचा जर ‘त्याग’ हा अर्थ घेतला तर स्मृति विरुद्ध होते. कारण स्मृतीमध्ये ‘धू’ धातूचा ‘हलणें’ हा अर्थ सांगितला आहे अशी जी शंका घेते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

म्हणणें असें आहे कीं, ज्ञानी मनुष्य हा शरीर सोडतांनाच पुण्यपापांचा त्याग करतो. कारण, देह सोडल्यानंतर पुढें त्याला पुण्यपापांचा कांहींच उपयोग नाही. शिष्याय, विद्या आणि पुण्यपापें यांचा विरोध असल्यामुळें जेव्हां विद्या ही आपलें फल देण्याला प्रवृत्त होते तेव्हांच पुण्यपापांचा नाश होतो असें मानणें योग्य आहे. तेव्हां, वास्तविक रीतीनें पुण्यपापांचा त्याग अगोदरच होत असून फक्त कौषीतकि श्रुतीमध्ये सांगतांना तो मागून सांगितला गेला आहे असें समजावें. छांदोग्य श्रुतीवरूनही ' अगोदर पुण्यपापांचा त्याग होतो ' ही गोष्ट सिद्ध होते. (सू० २८) शिष्याय पुण्यपापांच्या नाशाला कारणीभूत जो यम, नियम वगैरे प्रयत्न तो मनुष्याला शरीर असतांनाच आपल्या इच्छेप्रमाणें करता येतो. तेव्हां ' याच वेळीं पुण्यपापांचा नाश हें त्याचें कार्य होतें ' असें मानणें बरोबर आहे. कारण असें मानलें म्हणजे कार्यकारणभावही जुळतो आणि दोन्ही श्रुतीही जुळतात.]

सांपराये तर्तव्याभावात्तथा ह्यन्ये ॥ २७ ॥

२७ (देहांतून) जातांनाच (तो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो).

कारण (मध्यें त्याला) प्राप्त होण्याजोगें असें कांहीं नाही.

दुसरे (लोक देखील) असेंच सांगतात. (१६)

पर्यंकविद्येमध्ये कौषीतकी लोक असें म्हणतात कीं, पर्यंकावर बसलेल्या ब्रह्माप्रत देवयानमार्गानें जाणारा (ज्ञानी मनुष्य) हा अर्ध्या मार्गांत (आपल्या) सुकृतदुष्कृतांचा

१ ब्रह्मलोकामध्ये अहंकाररूपी सभेमधील बुद्धिरूपी देवीवरच्या प्राणरूपी पलंगावर प्रकृतिरूपी भार्येला जवळ घेऊन ब्रह्म (म्हणजे सगुण हिरण्यगर्भ) बसले आहे असें जें ज्ञान त्याला ' पर्यंकविद्या ' म्हणतात. ही विद्या ज्याला प्राप्त झाली आहे तो मनुष्य देवयानमार्गानें ब्रह्मलोकाप्रत जातो. तेथील पिंपळाच्या झाडाजवळ तो गेला म्हणजे त्याला एक विशेष प्रकारचा ब्रह्माचा गंध प्राप्त होतो. पुढें ' सालज्य ' नांवाच्या एका रमणीय प्रदेशामध्ये तो जातो. तेथें तो गेला म्हणजे त्याला ब्रह्माचा रस प्राप्त होतो. पुढें ' अपराजित ' नांवाच्या राजवाड्याजवळ तो जातो. तेथें तो गेला म्हणजे त्याला ब्रह्माचें तेज प्राप्त होतें. तेथील देवडीवरचे दोन शिपाई इंद्र आणि प्रजापति हे त्याला पाहून व त्याचा जयजयकार करून त्याच्यापासून निघून जातात. नंतर त्या वाड्यामध्ये शिरून तो पलंगावर बसलेल्या ब्रह्माच्या जवळ त्या पलंगावर चढू लागतो. पुढें ' तूं कोण आहेस ' असें त्याला ब्रह्मानें विचारलें म्हणजे नंतर त्यानें असें सांगवें :- ' जो तूं आहेस तोच मी आहे ' इत्यादि कथा कौषीतकि उपनिषदामध्ये वर्णिली आहे. (कौ. १।३-४-५ पहा).

२ अ. ३ पा. १ सू. १७ टी. ५ पहा.

त्याग करतो. उदा०—‘तो या देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत जातो’ (कौ. १।३) असा उपक्रम करून श्रुति असे म्हणते:—‘तो विरजानामक नदीप्रत प्राप्त होतो, मनाच्या योगानेच तिला ओलांडतो आणि आपलीं सुकृतदुष्कृते झाडून टाकितो’ (कौ. १।४). आतां येथें असा प्रश्न उद्भवतो कीं, या श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें अर्ध्या मार्गांतच तो आपल्या सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो असे समजावयाचें, किंवा अगोदरच देह टाकतांना (तो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो) असे समजावयाचें. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असे आहे कीं ज्याअर्थी श्रुति प्रमाण आहे, त्याअर्थी जसे श्रुतींत सांगितलें आहे तसेच आपल्याला समजलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—‘(देहांतून) जातांना’ इत्यादि. देहांतून जातांनाच म्हणजे देह टाकतांनाच ज्ञानाच्या सामर्थ्यामुळें हा सुकृतदुष्कृतांचा त्याग केला जातो असे सूत्रकार सांगतात. आणि या गोष्टीचें कारण ‘त्याला प्राप्त होण्याजोगें असें कांहीं नाहीं’ हें सांगतात. देह टाकून विद्येच्या योगानें ब्रह्माप्रत प्राप्त होऊं इच्छिणारा जो ज्ञानी मनुष्य त्याला मध्यें सुकृतदुष्कृतांच्या योगानें प्राप्त करून घेण्याला योग्य अशी कोणतीच वस्तु नाहीं; कीं जिच्याकरितां ‘कांहीं क्षणपर्यंत सुकृतदुष्कृते हीं क्षीण होत नाहींत’ असें मानतां येईल. शिवाय, सुकृतदुष्कृतांचीं फले हीं विद्येच्या (फलाला) विरुद्ध असल्यामुळें त्या सुकृतदुष्कृतांचा विद्येच्या सामर्थ्यामुळें नाश होतो. तेव्हां तो नाश ज्या वेळीं विद्या आपलें फल देण्याला प्रवृत्त होते त्याच वेळीं होतो असें मानणें रास्त आहे. तेव्हां हा सुकृतदुष्कृतांचा नाश अगोदरच होत असून फक्त श्रुतीमध्ये मागून सांगितला आहे. तांडी आणि शास्त्रायनी हे दुसऱ्या शाखांचे लोक देखील ‘पूर्वीच सुकृतदुष्कृतांचा त्याग होतो’ असें म्हणतात. उदा०—‘ज्याप्रमाणें घोडा आपले केंस झाडून टाकतो, त्याप्रमाणें (ज्ञानी मनुष्य हा आपलें) पाप झाडून टाकून’ (छां. ८।१३।१); तसेंच, ‘त्याचे पुत्र (त्याचें) धन घेतात, मित्र चांगलें कर्म घेतात, आणि शत्रू वाईट कर्म घेतात.’ (२७)

३ कौषीतकि श्रुतीमध्ये ‘मनाच्या योगानें तिला (म्ह. विरजा नदीला) ओलांडतो’ या वाक्यापुढें ‘तो आपलीं सुकृतदुष्कृते झाडून टाकतो’ हें वाक्य वातलें आहे. एवढ्यावरूनच नदी ओलांडल्यानंतर सुकृतदुष्कृतांचा त्याग होतो असें समजतां येत नाहीं. कारण, त्या दोन वाक्यांच्या मध्ये ‘नंतर’ असा शब्द नाहीं. तात्पर्य, सुकृतदुष्कृतांचा त्याग हा अगोदरच होत असून श्रुतीमध्ये सांगतांना साङ्गिक रीतीनें मागून सांगितला आहे असें समजावें.

छन्दत उभयाविरोधात् ॥ २८ ॥

२८ स्वेच्छेने (प्रयत्न करतां येत नसल्यामुळे) आणि अशा रीतीने) दोन्ही गोष्टी विरुद्ध होत नसल्या-
मुळे (देहांतून जातांनाच सुकृतदुष्कृते टाकिलीं जातात). (१६)

शिवाय, देह टाकून देऊन देवयानमार्गाने जातांना अर्धमार्गामध्येच सुकृत-दुष्कृतांचा नाश होतो असें मानले तर मग देह पडून गेला असल्यामुळे, सुकृत-दुष्कृतांच्या नाशाला कारणभूत, असा जो यम, नियम, आणि विद्याभ्यास एतद्रूप प्रयत्न तो त्या मनुष्याला स्वेच्छेने करतां येत नाही; त्यामुळे त्या प्रयत्नापासून होणारा जो सुकृतदुष्कृतांचा नाश तोही होऊं शकत नाही. म्हणून त्या मनुष्याला पूर्वांच साधकावस्थेमध्ये असतांना तो प्रयत्न स्वेच्छेने करतां येतो आणि त्या प्रयत्नापासून उत्पन्न होणारा जो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग तोही तेव्हांच होतो असें समजले पाहिजे. तेव्हां अशा रीतीने कार्य आणि कारण हीं घडूं शकतात, आणि तांडी आणि शाट्यायनी यांच्या श्रुतीही जुळतात. (२८)

[आतां येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणतिसावे आणि तिसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सूत्र २९) पूर्व-पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पुण्यपापांचा त्याग करणारा मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त होतो; कारण, कौषीतकिश्रुतीमध्ये तसें सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं कौषीतकिश्रुतीमध्ये पर्यकविद्या वर्णिली असल्यामुळे तेथें जो देवयानमार्ग सांगितला आहे तो बरोबरच आहे. कारण, पर्यकविद्येमध्ये सगुण ब्रह्माची उपासना असते. परंतु, ज्या विद्यामध्ये निर्गुण ब्रह्माची उपासना असते त्यामध्ये मात्र पुण्यपापांचा त्याग करणारा मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त होत नाही; तर तो तत्क्षणीं ब्रह्मरूपच होतो. मुंडक उपनिषदामध्ये असेंच सांगितलें आहे. (सू. ३०) आणि हें म्हणणें बरोबरच आहे. कारण, सगुण उपासकाला पर्यकस्थ ब्रह्माशीं संभाषण वगैरे करण्याकरितां देवयानमार्गाने गेलेंच पाहिजे. परंतु परमात्मरूप झालेल्या अशा निर्गुण उपासकाला दुसरीकडे कोठें जाण्याचें प्रयोजनच नाही; आणि त्याला जातांही येत नाही.]

१ ' हिंसा न करणे ' ' खरें बोलणे ' इत्यादि ' यम ' होत. आणि ' निर्मल असणे ' ' संतोषित असणे ' ' तप करणे ' इत्यादि ' नियम ' होत. हे यम, नियम आणि विद्याभ्यास हे मृत झालेल्या मनुष्याला करतां येत नाहीत.

२ ' यम नियम वगैरे प्रयत्न करणे ' हें कारण, आणि ' सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करणे ' हें कार्य हीं दोन्ही मरणापूर्वी संभवतात.

गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथाहि विरोधः ॥ २९ ॥

२९. मार्गाच्या अर्थाबद्दल दोन तऱ्हा आहेत (असें मानलें पाहिजे). कारण, नाहीं तर विरोध येईल. (१७)

जेथें पुण्यपापांचा त्याग सांगितला आहे, तेथें त्या त्यागाच्या जवळ कांहीं ठिकाणी देवयानमार्ग सांगितला आहे, आणि कांहीं ठिकाणी तो सांगितला नाही. तेव्हां येथें असा संशय येतो कीं पुण्यपापांच्या त्यागानंतर जो (ज्ञानी मनुष्याला) देवयानमार्ग सांगितला आहे तो सामान्य रीतीनेच (म्ह. सर्व ठिकाणीच) प्राप्त होतो किंवा विशेष रीतीने प्राप्त होतो; म्हणजे कांहीं ठिकाणी प्राप्त होतो आणि कांहीं ठिकाणी प्राप्त होत नाही. (पूर्वपक्षी म्हणतो:—) ज्याप्रमाणें त्यागाच्या ठिकाणी सर्वत्र ग्रहणाचा अध्याहार सांगितला आहे, त्याप्रमाणें (त्या त्यागाच्या ठिकाणी) सर्वत्र देवयानमार्गाचाही अध्याहार सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वक्षावर आमचें उत्तर:—देवयानमार्गाच्या अर्थाबद्दल दोन भिन्न तऱ्हा आहेत असें मानलें पाहिजे; म्हणजे देवयानमार्गाला कांहीं ठिकाणी अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणी अर्थ नाही असें मानलें पाहिजे; त्याला सामान्य रीतीने (म्ह. सर्व ठिकाणी) अर्थ आहे असें मानतां येत नाही. कारण, नाहीं तर, म्हणजे तो मार्ग सर्व ठिकाणी प्राप्त होतो असें मानलें तर, विरोध प्राप्त होईल. म्हणजे 'पुण्यपापें झाडून टाकून व शुद्ध होऊन तो उत्कृष्ट अद्वैताप्रत प्राप्त होतो' (मुं. ३।१।३) या श्रुतीमध्ये जो ज्ञानी मनुष्य सांगितला आहे त्याला (देखील) इतर देशाप्रत प्राप्त करून देणारा मार्ग प्राप्त होतो असा विरोध येईल. कारण, शुद्ध आणि न जाणारा मनुष्य इतर देशाप्रत कसा जाईल ? शिवाय, जें उत्कृष्ट अद्वैत प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे तें इतर देशाप्रत जाण्यानें प्राप्त व्हावयाचें नाही. तेव्हां या ठिकाणी मार्गाला अर्थ नाहीच असें आम्ही समजतो. (२९)

१ उपयोगाबद्दल.

२ सगुणब्रह्मविद्या सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये.

३ निर्गुणब्रह्मविद्या सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये.

४ ही एक तऱ्हा होय.

५ ही दुसरी तऱ्हा होय.

उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत् ॥ ३० ॥

३० (वर सांगितलेल्या दोन्ही रीती) बरोबरच आहेत.

कारण त्या (मार्गा-) ला हेतूभूत अशा गोष्टी उप-

लब्ध होतात. व्यवहारांतल्याप्रमाणें (हें सम-

जावें). (१७)

कांहीं ठिकाणीं मार्गाला अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं अर्थ नाही अशा ज्या दोन रीती वर सांगितल्या आहेत त्या बरोबरच आहेत. ' कारण, त्या (मार्गा-) ला हेतूभूत अशा गोष्टी उपलब्ध होतात ' ; म्हणजे ज्यांच्याकरितां मार्गाची अवश्य जरूर आहे अशा गोष्टी पर्यकविद्या वगैरे सगुण उपासनांमध्ये उपलब्ध होतात. तेथें ' पर्यकावर चढणें, पर्यकावर बसलेल्या ब्रह्माशीं संभाषण करणें, विशेष प्रकारचें गंध वगैरे प्राप्त करून घेणें ' इत्यादि फलें जीं इतर पुष्कळ देशांप्रत जाणयानेंच प्राप्त व्हावयाचीं आहेत तीं सांगितलीं आहेत. तेव्हां तेथें मार्गाला अर्थ आहे. परंतु यथार्थ-ज्ञानाच्या ठिकाणीं मार्गाला हेतूभूत अशा गोष्टी उपलब्ध होत नाहीत. कारण, ज्यांना ' आत्मा एक आहे ' असा साक्षात्कार झाला आहे, ज्यांच्या सर्व इच्छा पूर्ण झाल्या आहेत, ज्यांचीं सर्व क्लेशबीजें येथेंच दग्ध झालीं आहेत, अशा लोकांना ज्यांच्या भोगांना आरंभ झाला आहे अशा कर्मांचें स्थान जें (शरीर) त्यांच्या नाशावांचून दुसऱ्या कशाचीही अपेक्षा नाही. तेव्हां येथें मार्ग निरर्थक आहे. व्यवहारांतल्याप्रमाणें हा विभाग समजावा. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये एखाद्या मनुष्याला दुसऱ्या गांवास जावयाचे असल्यास त्याला त्या गांवाप्रत पोंचविणाऱ्या मार्गाची जरूर असते; परंतु आरोग्य प्राप्त करून घेण्याला त्याला मार्गाची जरूर असत नाही; त्याप्रमाणें येथेंही समजावें. या विभागाचें पुन्हां आम्ही चवथ्या अध्यायामध्ये अधिक चांगल्या रीतीनें उपपादन करूं. (३०)

[आतां येथून अठराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पर्यकविद्या उपकोसलविद्या वगैरे सगुण विद्यांमध्ये देवयानमार्ग सांगितला असल्यामुळें तेथेंच उपासक मनुष्य त्या मार्गाप्रत प्राप्त होतो. परंतु मधुविद्या वगैरे सगुण विद्यांमध्ये तो मार्ग सांगितला नसल्यामुळें उपासक मनुष्य हा त्या मार्गाप्रत प्राप्त होत नाही. आतां, सांगितल्या-वांचून जर त्या मार्गाप्रत मनुष्य प्राप्त होईल, तर श्रतीमध्ये पंचामिविद्या आणि उपकोसल-विद्या या दोन ठिकाणीं जो सारखाच मार्ग सांगितला आहे तो सांगण्याचें कांहीं कारण

नाहीं असें होईल. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, 'सर्व सगुण विद्यांमध्ये मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त होतो' असें छांदोग्य श्रुतीवरून आणि स्मृतीवरून सिद्ध होतें. शिवाय, जर मधुविद्या वगैरे सगुण विद्यांमध्ये मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त न होईल, तर 'तो अधोगतीला जातो' असें मानावें लागेल. आणि तें तर अनिष्ट आहे. आतां, पंचाग्निविद्या आणि उपकोसलविद्या या दोन ठिकाणीं जो एकच मार्ग सांगितला आहे तो केवळ ध्यानासाठीच सांगितला आहे असें समजावें.]

अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् ॥ ३१ ॥

३१ सर्व (सगुण विद्यांशीं) अनियमानें (मार्गाचा संबंध लावला पाहिजे. असें केलें असतां) विरोध (येत) नाहीं असें शब्द आणि अनुमान यांवरून (समजतें). (१८)

‘सगुण विद्यांमध्ये मार्गाला अर्थ आहे, निर्गुण अशा परमात्मविद्येमध्ये (मार्गाला अर्थ) नाहीं’ असें (वर) सांगितलें. आतां सगुण विद्यांपैकीं कांहीं विद्यांमध्येच मार्ग सांगितला आहे. उदा०—पर्यकविद्या, उपकोसलविद्या, पंचाग्निविद्या आणि दहरविद्या या विद्यांमध्येच (तो सांगितला आहे). इतर सगुणविद्यांमध्ये मार्ग सांगितला नाहीं. उदा०—मधुविद्या, शांडिल्यविद्या, षोडशकलविद्या

१ मार्गे अ. ३ पा. ३ सू. २७ टीप १ पहा.

२ जाबालाच्या घरीं अग्नींनीं जो उपदेश केला आहे ती 'उपकोसलविद्या' होय (छां. ४।१०). मार्गे अ. १ पा. २ सू. १५ पहा.

३ पंचाग्निविद्या ही छां. ५।३ मध्ये सांगितली आहे. अ. ३ पा. १ सू. १ टीप ४ पहा.

४ दहरविद्या ही छां. ८।१ मध्ये सांगितली आहे. अ. १ पा. ३ सू. १४ पहा.

५ मधुविद्या ही छां. ३।१ मध्ये सांगितली आहे. या विद्येमध्ये सूर्याची मधुरूपानें उपासना सांगितली आहे. मार्गे (अ. १ पा. ३ सू. ३१ टी. १-२) पहा.

६ छां. ३।१४ मध्ये 'आत्मा हा मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे' इत्यादि जें शांडिल्य ऋषीनें सांगितलें आहे त्याला 'शांडिल्यविद्या' म्हणतात. मार्गे (अ. १ पा. २ अधि. १) पहा.

७ पुरुषाच्या सोळा कला (शक्ती) आहेत असें जें छां. ६।७ मध्ये सांगितलें आहे ती षोडशकलविद्या होय.

आणि वैश्वानरविद्या या विद्यांमध्ये (तो सांगितला नाही). तेव्हां येथे असा संशय येतो की ज्या विद्यांमध्ये मार्ग सांगितला आहे त्या विद्यांशीच त्या मार्गाचा नियमाने संबंध लावावयाचा, किंवा अनियमाने असल्या सर्व विद्यांशी त्याचा संबंध लावावयाचा. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, ज्या विद्यांमध्ये मार्ग सांगितला आहे त्या विद्यांशीच त्याचा नियमाने संबंध लावावयाचा. कारण, येथे प्रकरण हे नियामक आहे. शिवाय, एखादा मार्ग एका विद्येमध्ये सांगितला असूनही जर त्याचा संबंध दुसऱ्या विद्येमध्ये समजला जाईल, तर श्रुति वगैरेचें प्रामाण्य नष्ट होईल. कारण, वाटेल त्या गोष्टीचा वाटेल त्या ठिकाणी संबंध समजला जाईल. शिवाय, आर्चिरादि एकच मार्ग उपकोसलविद्या आणि पंचाग्निविद्या या दोन विद्यांमध्ये सारखाच सांगितला आहे. आतां, या मार्गाचा जर वाटेल त्या ठिकाणी संबंध समजला जाईल, तर ही पुनरुक्ति व्यर्थ होईल. तेव्हां यावरून ज्या विद्यांमध्ये मार्ग सांगितला आहे त्या विद्यांशीच त्याचा नियमाने संबंध लावला पाहिजे असे सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—ज्यांचे अभ्युदयप्राप्ति हें फल आहे अशा विद्यांशी या देवयाननामक मार्गाचा अनियमानेच संबंध लावला पाहिजे. शंका:—अनियम मानला तर प्रकरणाला विरोध येतो असे मी वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हा विरोध येत नाही असे शब्द आणि अनुमान यांवरून म्हणजे श्रुति आणि स्मृति यांवरून समजतें. उदा०—‘जे असे जाणतात’ (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत ‘पंचाग्निविद्या जाणणारे लोक देवयानमार्गाने जातात’ असे सांगून ‘आणखी जे हे अरण्यमध्ये श्रद्धेची आणि तपाची उपासना करतात’ (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत ‘इतर विद्या जाणणारे लोक देखील पंचाग्निविद्या जाणणाऱ्या लोकांसारखेच देवयानमार्गाने जातात’ असे श्रुति सुचवते. शंका:—या श्रुतीमध्ये इतर विद्या

८ छां. ५।११ मध्ये प्राचीनशाल वगैरे पांच ऋषींनी जो वैश्वानराचा म्हणजे परमात्म्याचा विचार केला आहे ती ‘वैश्वानरविद्या’ होय. मार्गें अ. १ पा. २ सू. २४ पहा.

९ ज्या प्रकरणामध्ये जी गोष्ट सांगितली आहे त्या गोष्टीचा त्याच प्रकरणामध्ये संबंध होतो अशा रीतीने प्रकरण हे नियामक आहे.

१० ब्रह्मलोकप्राप्ति.

११ अनियम म्हणजे ज्या विद्यांमध्ये देवयानमार्ग सांगितला आहे त्या मार्गाचा त्याच विद्यांमध्ये संबंध होतो असा नियम न घेणे.

१२ मार्गें अ. १ पा. ३ सू. २८ टी. ८-९ पहा.

१३ ‘तेही या देवयानमार्गाने जातात’ असे या श्रुतीमध्ये पुढे सांगितले आहे.

१४ म्हणूनच येथे ९ टीपेमध्ये सांगितल्याप्रमाणे प्रकरण नियामक आहे असे मानता येत नाही.

जाणणाऱ्यांना हा मार्ग सांगितला आहे असें कशावरून समजतें ? श्रद्धा आणि तप यांचाच फक्त येथें उल्लेख केला आहे त्यावरून श्रद्धालू आणि तपोनिष्ठ अशा लोकांनाच हा मार्ग सांगितला आहे (असें समजलें पाहिजे). उत्तर:—हा दोष येत नाही. विद्येच्या साहाय्यावांचून केवल श्रद्धा आणि तप यांच्या योगानें हा मार्ग प्राप्त होत नाही. कारण, 'ज्यापासून इच्छा परावृत्त झाल्या आहेत अशा (स्थाना-) प्रत ते विद्येच्या योगानें जातात. दक्षिण-(मार्गानें जाणारे) लोक तेथें जात नाहीत किंवा ज्ञानशून्य असे तपस्वीही तेथें जात नाहीत ' (श. ब्रा. १०।५।४।१६) अशी दुसरीकडे श्रुति आहे. तेव्हां, येथें ' श्रद्धा ' आणि ' तप ' या शब्दांवरून इतर विद्या ध्याव्या. वाजसनेयी लोक तर पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणा-मध्ये असें म्हणतात:—' जे असें जाणतात, आणखी जे हे अरण्यामध्ये श्रद्धा आणि सत्य यांची उपासना करतात ' (बृ. ६।२।१५). या (वाक्याच्या पुढील भागा-) चा ' जे हे श्रद्धालू लोक सत्याची म्ह. ब्रह्माची उपासना करतात ' असा अर्थ करावा. कारण ' सत्य ' शब्द ' ब्रह्म ' या अर्थी अनेक वेळां योजिलेला आहे. आतां, या श्रुतींत पंचाग्निविद्या जाणणाऱ्या लोकांचा ' जे असें जाणतात ' अशा रूपानेंच उल्लेख केला असल्यामुळें ' आणखी जे हे अरण्यामध्ये ' इत्यादि वाक्यांमध्ये इतर विद्या जाणणाऱ्यांचेंच ग्रहण करणें सयुक्तिक आहे. शिवाय, ' आतां जे हे दोन मार्ग जाणित नाहीत ते कीट, पतंग आणि हे सर्व दंश मशक होतात ' (बृ. ६।२।१६) ही श्रुति ' दोन्ही मार्गांपासून भ्रष्ट झालेल्या लोकांना कष्टमय अधोगति प्राप्त होते ' असें दाखवून इतर विद्या जाणणाऱ्यांचा देवयान आणि पितृयान या दोन मार्गांतच शिरकाव करविते. आणि तेथें देखील विद्या ही गोष्ट सारखीच असल्यामुळें हे (इतर विद्या जाणणारे लोक) देवयानमार्गानेंच जातात असें समजतें. पुढील स्मृतीही अशीच आहे:—' शुक्ल आणि कृष्ण असे हे दोन जगाचे शाश्वत मार्ग मानले आहेत. एका (मार्गा-) नें लोक पुन्हा परत न येण्याकरितां जातात; दुसऱ्या (मार्गा-) नें ते पुन्हां परत येतात ' (भ. गी. ८।२६). आतां पुन्हां जो उपकोसलविद्या आणि पंचाग्निविद्या या ठिकाणीं देवयान मार्ग दोनदां सांगितला आहे तो दोन्ही ठिकाणीं

१५ तात्पर्य—जरी श्रद्धा आणि तप यांचाच येथें फक्त उल्लेख केला आहे, तरी शतपथ ब्राह्मणांतील श्रुतीवरून ' श्रद्धेची आणि तपाची उपासना करतात ' या वाक्याचा ' श्रद्धा आणि तप यांच्या योगानें कोणतीही ब्रह्मविद्या जाणतात ' असाच अर्थ समजला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

१६ शुक्लमार्ग म्हणजे देवयानमार्ग होय; आणि कृष्णमार्ग म्हणजे पितृयानमार्ग होय.

१७ शुक्लमार्गानें.

१८ कृष्णमार्गानें.

अनुचितनांसाठींच सांगितला आहे. तेव्हां यावरून सर्व विद्यांशीं अनियमानेंच मार्गाचा संबंध लावला पाहिजे असें सिद्ध झालें. (३१)

[आतां येथून एकोणिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्मविद्या ही सर्व ठिकाणीं मोक्षाला कारण होत नाही. कारण, अपांतरतम, वसिष्ठ, भृगु, सनत्कुमार, दक्ष, नारद वगैरे मोठे मोठे ब्रह्मज्ञानी लोक फिरून जन्माला आले आहेत असें इतिहास आणि पुराणें यांमध्ये दृष्टीस पडतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्मविद्या ही सर्व ठिकाणीं मोक्षाला कारण आहे. आतां, अपांतरतम वगैरे लोकांविषयीं म्हणाल तर त्या लोकांना परमात्म्यानें ' वेद प्रचलित करणें ' वगैरे अधिकारांवर नेमिलें असल्यामुळे जोपर्यंत त्यांच्याकडे ते अधिकार आहेत तोपर्यंत त्यांना सूर्य वगैरेप्रमाणें शरीर धारण केलें पाहिजे. म्हणून त्यांना कांहीं वेळपर्यंत मोक्ष प्राप्त होत नाही. आतां, ' ज्ञानी मनुष्यांचें कर्म नष्ट होत असल्यामुळे त्यांना अधिकाराचा उपभोग घेतां येत नाही ' असें मात्र समजू नये. कारण, ज्ञान होण्यापूर्वीं जें त्यांचें प्रारब्ध कर्म म्हणजे त्यांना फल देण्याविषयीं प्रवृत्त झालेलें कर्म तें जोपर्यंत आहे तोपर्यंत त्यांना ज्ञान झालें असतांही अधिकाराचा उपयोग घेण्यास कांहीं हरकत नाही, कारण, ज्ञानाच्या योगानें प्रारब्ध कर्माचा नाश होत नाही. तात्पर्य, ' ज्ञानी लोकांना मोक्ष प्राप्त होतो ही गोष्ट सार्वत्रिक आहे ' असें सिद्ध झालें.]

यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम् ॥ ३२ ॥

३२ अधिकारावर असलेल्या लोकांचें, जोपर्यंत अधिकार आहे तोपर्यंत, (शरीरांमध्ये) वास्तव्य आहे. (१९)

ज्ञानी मनुष्याचा सध्यांचा देह पडल्यानंतर त्याला दुसरा देह प्राप्त होतो किंवा नाही या गोष्टीचा आतां विचार कर्तव्य आहे. शंकाः—साधनभूत जी विद्या ती प्राप्त झाली असतां कैवल्यप्राप्ति होते किंवा नाही या गोष्टीचा येथें विचार संभवत नाही. पाकाची सर्व सामग्री सिद्ध झाली असतां भात तयार होईल किंवा नाही हा प्रश्न संभवत नाही. तसेंच, भोजन केल्यानंतर (मनुष्य) वृत्त होईल किंवा

१९ ध्यानासाठीं. ही गोष्ट पुढें अ. ४ पा. २ सू. १७ मध्ये स्पष्ट होईल.

१ मोक्षप्राप्तीचें कारण जी विद्या.

२ मोक्षप्राप्ति.

३ तांदूळ वैरले असतां.

नाहीं हा प्रश्नही संभवत नाही. उत्तर:—हा विचार येथे करणे रास्तच आहे. कारण 'कांहीं ब्रह्मवेद्यांना अन्य देह प्राप्त होतात' असे इतिहास आणि पुराणे यांमध्ये दृष्टीस पडते. उदा०—असे सांगतात कीं वेदांचा अध्यापक असा 'अपांतरतम' नामक पुराण ऋषि हा विष्णूच्या आज्ञेवरून कलियुग आणि द्वापारयुग यांच्या दरम्यान कृष्णद्वैपायन रूपाने जन्माला आला; आणि ब्रह्मदेवाचा मानसपुत्र जो वसिष्ठ त्याचा निमीच्या शापामुळे पहिला देह नष्ट होऊन त्याला ब्रह्मदेवाच्या आज्ञेवरून पुनः मित्रावरुणांनी उत्पन्न केला; तसेंच, भृगु वगैरे जे ब्रह्मदेवाचेच मानसपुत्र त्यांची वरुणाच्या यज्ञामध्ये पुनः उत्पत्ति झाली असे सांगितले आहे. तसेंच, ब्रह्मदेवाचाच मानसपुत्र जो सनत्कुमार तो देखील स्वतः रुद्राला वर दिल्यावरून स्कंदरूपाने उत्पन्न झाला. अशाच रीतीने दक्ष, नारद वगैरे लोकांना निरनिराळ्या कारणांकरिता अनेक देह प्राप्त झाले असे स्मृतीमध्ये सांगितले आहे. श्रुतीमधील मंत्र आणि अर्थवाद यांमध्ये देखील बऱ्याच ठिकाणी वरच्यासारख्या कथा उपलब्ध होतात. आता, यांपैकी कांहीं लोक पहिला देह पडल्यानंतर दुसरा देह धारण करतात; आणि कांहीं लोक ज्याप्रमाणे (गारुडी) अनेक देह धारण करतो त्याप्रमाणे पहिला देह कायम असतांनाच आपल्या योगसामर्थ्यामुळे अनेक देह धारण करतात. आणि या सर्वच लोकांना सकल वेदांचे तात्पर्य समजले आहे असे प्रसिद्ध आहे. तेव्हा पूर्वपक्ष्याचे येथे असे म्हणणे आहे कीं, या (वरील) लोकांना अन्य देह प्राप्त होतात असे दृष्टीस पडत असल्यावरून असे सिद्ध होते कीं, ब्रह्मविद्या ही कदाचित् मोक्षाला कारण असू शकेल, किंवा कदाचित् कारण नसूही शकेल. अथवा ब्रह्मविद्या ही कधीच मोक्षाला कारण नसू शकेल.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचे उत्तर:—हें तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, जगाच्या कल्याणाला कारणभूत असे जे 'वेद प्रचलित करणे' वगैरे अधिकार आहेत, त्यांवर 'अपांतरतम' वगैरे लोकांची नेमणूक केली असल्यामुळे त्या अधिकारांच्या अस्तित्वावर त्या लोकांचे शरीरांमधील वास्तव्य अवलंबून आहे. ज्याप्रमाणे हा भगवान् सूर्य सहस्र युगेपर्यंत जगाचा अधिकार चालवून नंतर त्या

४ मनामध्ये इच्छा धारण केल्याबरोबर उत्पन्न होणारा जो पुत्र तो मानसपुत्र होय.

५ 'मी तुझा पुत्र होईन' असा सनत्कुमाराने रुद्राला म्हणजे शंकराला वर दिला होता.

६ कार्तिकस्वामीच्या रूपाने.

७ 'मेधातिथीच्या मेषा' या मंत्रामध्ये इंद्राला 'हे मेषा' असे संबोधन दिले असल्यामुळे इंद्राला मेषाचा म्हणजे मेंढराचा जन्म प्राप्त झाला होता असे या मंत्रावरून सिद्ध होते. तसेंच, 'वसिष्ठ हा उर्वशीचा पुत्र झाला' या अर्थवादवाक्यावरूनही वसिष्ठाला दुसरा जन्म प्राप्त झाला होता असे सिद्ध होते.

अधिकाराची (मुदत) संपल्यावर उदय आणि अस्त यांनीं रहित अशा कैवल्याचा अनुभव घेतो असें समजतें, कारण ' मग तेथून वर उदय पावून तो (पुन्हां) उगवत नाही (किंवा) मावळत नाही, तर एकटांच मध्यभोगीं राहतो ' (छां. ३।१।१) अशी श्रुति आहे, तसेंच, ज्याप्रमाणें हल्लींचे ब्रह्मवेत्ते हे ज्यांच्या भोगाला आरंभ झाला आहे अशा कर्माचा क्षय झाल्यानंतर कैवल्याचा अनुभव घेतात असें समजतें; कारण, ' जोंपर्यंत तो (देहापासून) मुक्त होत नाही, तोंपर्यंतच त्याला विलंब आहे, मग (लागलीच) तो (सताशीं) एक होतो ' (छां० ६।१।४।२) अशी श्रुति आहे, त्याप्रमाणेंच अपांतरतम वगैरे जे ईश्वर परमेश्वरानें भिन्न भिन्न अधिकारांवर नेमिले आहेत त्यांना कैवल्याला साधनभूत जें यथार्थ ज्ञान तें असूनही त्यांचीं (प्रारब्ध) कर्में नष्ट झालीं नसल्यामुळें ते देखील अधिकार संपेपर्यंत शरीरांमध्ये राहतात आणि अधिकार संपल्यावर मुक्त होतात. तेव्हां यांत कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. कारण, फल देण्याकरितां अगोदरच प्रवृत्त झालेल्या कर्मसंग्रहाचा क्षय करीत, आणि ज्याप्रमाणें (एखादा मनुष्य) एका घरांतून दुसऱ्या घरांत (संचार करतो) त्याप्रमाणें आपले अधिकार नीट रीतीनें चालवितां येण्याकरितां एका देहांतून दुसऱ्या देहांत स्वेच्छेनें संचार करीत, ते लोक देहेंद्रियांची जी कारणसामग्री ती स्वाधीन असल्यामुळें (तिच्यापासून) अन्य देह उत्पन्न करून आणि आपली स्मृति कायम राखूनच त्या देहांमध्ये एकदम किंवा क्रमाक्रमानें वास करतात. आतां, (दुसऱ्या देहांमध्ये शिरल्यानंतर) त्यांना आपल्या जातीचेच स्मरण असतें असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, ' तेच हे आहेत ' ही गोष्ट स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध आहे. उदा०—' सुलभानामक ब्रह्मवेत्ता स्त्रीनें जनकाशीं वाद करण्याच्या इच्छेनें आपला देह सोडून जनकाच्या देहामध्ये प्रवेश केला; आणि तेथें जनकाशीं वाद करून नंतर ती स्वतःच्या देहाप्रत परत आली ' असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. आतां अगोदर प्रवृत्त झालेलीं कर्में उपभोगाच्या योगानें क्षीण झाल्यानंतर जर इतर कर्में अन्य देह उत्पन्न करण्याला प्रादुर्भूत

८ मोक्षाचा.

९ सूर्यमंडळांतून वर जाऊन.

१० ब्रह्मस्वरूप झाल्यामुळें अद्वितीय असाच.

११ स्वतःच्या स्वरूपामध्ये.

१२ ज्ञान होण्यापूर्वीच.

१३ ' आपण ब्रह्मस्वरूप आहों ' ही बुद्धि.

१४ ज्याप्रमाणें कांहीं लोकांना ज्ञान नसूनही केवळ योगबलानें जन्मांतरीं आपण कोणत्या जातीचे होतो याचें स्मरण असतें, तसे हे (लोक) नव्हेत. कारण इंद्रानें दुसरा देह धारण केला तरी ' हा इंद्रच आहे ' असें स्मृतीमध्ये प्रसिद्ध आहे.

होतील, तर (त्याचा परिणाम असा होईल की) ज्यांचीं बीजें दग्ध झालीं नाहींत अशीं इतर कामें देखील त्यासारखींच प्रादुर्भूत होतील; आणि मग 'ब्रह्मविद्या ही कदाचित् मोक्षाला कारण असूं शकेल, किंवा कदाचित् कारण नसूही शकेल, अथवा ब्रह्मविद्या ही कधींच मोक्षाला कारण नसूं शकेल' अशी शंका घेतां येईल. परंतु येथें अशी शंका घेणें बरोबर नाहीं. कारण, 'ज्ञानापासून सर्व कर्मांचीं बीजें दग्ध होतात' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे. उदा०— पुढील श्रुती हेंच सांगतात:—'त्या कार्यकारणरूप (आत्म्या-) ला पाहिला असतां ह्याच्या हृदयाच्या ग्रंथी' भग्न होतात, सर्व संशय छिन्न होतात, आणि कर्में क्षीण होतात' (मुं. २।२।८); 'स्मृति प्राप्त झाली असतां सर्व ग्रंथी सुटतात' (छां. ७।२६।२) इत्यादि. तसेंच, पुढील स्मृती देखील हेंच सांगतात:—'हे अर्जुना ! ज्याप्रमाणें प्रज्वलित झालेला अग्नि लांकडाचें भस्म करून टाकतो, त्याप्रमाणें ज्ञानरूप अग्नि हा सर्व कर्माना भस्म करून टाकतो' (भ. गी. ४।३७); 'ज्याप्रमाणें अग्निनें दग्ध केलेलीं बीजें पुन्हां उगवत नाहींत, त्याप्रमाणें ज्ञानानें दग्ध केलेले क्लेश आत्म्याला पुन्हां प्राप्त होत नाहींत' इत्यादि. आतां अविद्या वगैरे क्लेश दग्ध झाले असतां त्या क्लेशांचा बीजभूत जो कर्मसंग्रह त्याचा एक भाग दग्ध होतो आणि एक भाग (पुन्हां) प्रादुर्भूत होतो असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, अग्निनें दग्ध केलेल्या साळीच्या बीचा एक भाग उगवतो असें दृष्टीस पडत नाहीं. परंतु ज्याचीं फलें प्रादुर्भूत झालीं आहेत असा जो कर्मसंग्रह आहे तो, ज्याप्रमाणें सोडलेला बाण आपला वेग थांबल्यावरच (भुईवर) पडतो, त्याप्रमाणें (आपल्या फलांचा भोग संपल्यावरच) नष्ट होतो. कारण 'त्याला (देह पडे-) पर्यंत विलंब आहे' (छां. ६।१४।२) या श्रुतीमध्ये 'देह पडेपर्यंत (त्या कर्मसंग्रहाच्या नाशाला) विलंब आहे' असें सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून जे लोक अधिकारावर नेमलेले आहेत ते, जोपर्यंत त्यांना ते अधिकार आहेत तोपर्यंतच, (या जगामध्ये) राहतात असें सिद्ध होतें.

आतां, ज्ञानाचें फल सार्वत्रिक नाहीं असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण 'देवांपैकीं ज्याला ज्याला (आत्म्याचा) बोध झाला, तो तो तद्रूप झाला' तसेंच, ऋषींपैकीं आणि मनुष्यांपैकीं 'ज्याला ज्याला आत्म्याचें ज्ञान झालें' (बृ. १।४।१०) या श्रुतीमध्ये सर्व लोकांना ज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होतो असें सामान्य रीतीनें च

१५ अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेल्या ज्या वासना तद्रूप ग्रंथी.

१६ 'मीच ब्रह्म आहे' अशी बुद्धि.

१७ ज्याच्या फलांचा उपभोग सुरू झाला आहे असा.

सांगितलें आहे. आतां, जे इतर महर्षी आहेत ते, ज्यांचीं ऐश्वर्य वगैरे फलें आहेत अशा ज्ञानांच्या ठिकाणीं आसक्त आहेत. परंतु ते देखील ऐश्वर्याचा नाश होतो असें पाहून विरक्त होतात, आणि मग परमात्म्याच्या ज्ञानाच्या ठिकाणीं आसक्त होतात, आणि नंतर त्यांना कैवल्य प्राप्त होतें, अशा रीतीनें सर्व जुळतें. हीच गोष्ट पुढील स्मृतीमध्ये सांगितली आहे:—जेव्हां महाप्रलय प्राप्त होतो आणि उत्कृष्ट (हिरण्य-गर्भ) नाश पावतो, तेव्हां ब्रह्मासह ते सर्व आपलीं मनें शुद्ध करून उत्कृष्ट स्थाना-मध्ये प्रवेश करतात. शिवाय, ज्ञानाचें फल प्रत्यक्ष असल्यामुळें 'ज्ञानाला फल नसेल' अशी शंका घेतां येत नाही. स्वर्ग वगैरे जीं कर्मांचीं फलें आहेत तीं अनुभव-गोचर नसल्यामुळें त्यांच्या संबधानें तीं प्राप्त होतील किंवा होणार नाहीत अशी शंका घेतां येईल. परंतु ज्ञानाचें फल अनुभवगोचर आहे. कारण 'जे ब्रह्म तुझ्यासमोर प्रत्यक्ष आहे' (बृ. ३।४।१) अशी श्रुति आहे. तसेंच, 'तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) या श्रुतीमध्ये ब्रह्माचा 'सिद्ध वस्तु' यारूपानें निर्देश केला आहे. आतां 'तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) या वाक्याचा मेल्यावर 'तूं तें होशील' असा अर्थ करतां येत नाही. शिवाय, 'तें हें पाहून वामदेव ऋषीनें जाणलें कीं मी मनु होतो आणि सूर्य होतो' (बृ. १।४।१०) या श्रुतीमध्ये 'सर्वांचा आत्मा होणें' हें जें (यथार्थज्ञानाचें) फल तें, यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होतेवेळींच प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून ज्ञानी लोकांना कैवल्यप्राप्ति होते ही गोष्ट सार्वत्रिकच आहे असें सिद्ध झालें. (३२)

[आतां येथून विसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेहेतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३३) बृहदारण्यकामध्ये 'परमात्मा स्थूल नाही; अणु नाही' असें वर्णिलें आहे. मुंडकामध्ये 'परमात्मा इंद्रियगोचर नाही' असें वर्णिलें आहे. याप्रमाणें परमात्म्यासंबंधानें श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणीं अनेक प्रकारचे निषेध सांगितले आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या ठिकाणीं जेवढे निषेध सांगितले आहेत तेवढेच निषेध त्या ठिकाणीं समजले पाहिजेत. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्मरूपी प्रतिपाद्य वस्तु सर्व ठिकाणीं एकच असल्यामुळें सर्व ठिकाणीं सर्व

१८ आतां ज्ञानाचें मोक्ष हें फल जर सार्वत्रिकच आहे म्हणजे अवश्य प्राप्त होणारें आहे तर मग मोठे मोठे ऋषी अधिकारी असूनही मुक्त कां झाले नाहीत अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१९ तात्पर्यः—ते ऋषी आत्मज्ञानाच्या ठिकाणीं आसक्त नाहीत, म्हणून ते मुक्त झाले नाहीत.

२० कारण 'तें तूं आहेस' या श्रुतीमध्ये 'आहेस' असें वर्तमानकालवाचक क्रियापद आहे; भविष्यकालवाचक नाही.

२१ 'मी ब्रह्मच आहे' असें पाहून.

निषेध समजले पाहिजेत, कारण गौण गोष्टी ह्या मुख्यावर अवलंबून असतात. ज्याप्रमाणे यज्ञामध्ये पुरोडाश देतांना म्हटले जाणारे मंत्र सामवेदांत असूनही त्यांचा पुरोडाश देणाऱ्या अशा यजुर्वेदी अध्वर्यूशी संबंध होतो, म्हणजे अध्वर्यूनेच ते मंत्र म्हटले जातात, त्याप्रमाणेच येथे 'सर्व श्रुतीमधल्या निषेधांचा ब्रह्माशी संबंध होतो' असे समजावे.]

अक्षराधियां त्ववरोधः सामान्यतद्वावाभ्यामौपसदवत्तदुक्तम् ॥३३॥

३३ अक्षरासंबंधाने जी (निषेध-) ज्ञाने आहेत त्यांचा
(सर्वत्र) अंतर्भाव केला पाहिजे. कारण (सर्वत्र)
सारखेपणा आणि ऐक्य हीं आहेत. औपसदा-
प्रमाणे हें होय. ही गोष्ट (जैमिनीने)
सांगितली आहे. (२०)

वाजसनेयकामध्ये असे म्हटले आहे:—'हे गार्गी! याला ब्राह्मण अक्षर असे म्हणतात. ते स्थूल नाही, अणु नाही, ऋस्व नाही, दीर्घ नाही, लोहित नाही, स्निग्ध नाही' (बृ. ३।८।८) इत्यादि. तसेच, आथर्वणामध्ये असे म्हटले आहे—'आतां ती पर (विद्या) होय कीं जिच्या योगाने त्या अक्षराचे ज्ञान होते' (मुं. १।१।५) 'ते अक्षर पाहतां येत नाही, घेतां येत नाही, ते गोत्ररहित आहे, वर्णरहित आहे' (मुं. १।१।६) इत्यादि. अशाच रीतीने इतर ठिकाणीं देखील धर्माचा निषेध करून त्या द्वाराने अक्षररूप परब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे. आतां, यांपैकी कांहीं ठिकाणीं ज्या धर्माचा निषेध केला आहे त्यांहून इतर धर्माचा इतर ठिकाणीं निषेध केला आहे. तेव्हां, येथे असा संशय येतो कीं हीं धर्मांचीं सर्व निषेधज्ञाने सर्वत्र प्राप्त होतात किंवा भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न निषेधज्ञाने प्राप्त होतात. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं श्रुती भिन्न भिन्न असल्यामुळे भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न निषेधज्ञाने प्राप्त होतात.

१ अक्षर म्हणजे अविनाशी अशा ब्रह्मासंबंधाने.

२ संग्रह.

३ उपसद नामक इष्टीमध्ये पुरोडाश देण्याचे जे मंत्र त्यांना औपसद म्हणतात.

४ 'ब्रह्म हें मोठें नाही, लहान नाही, आंखूड नाही, लांब नाही, लाल नाही, ओलसर नाही' असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

५ मूलकारणरहित.

६ धर्मरहित.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—अक्षरासंबंधानें जीं हीं धर्माचीं निषेधज्ञानें आहेत त्या सर्वांचा सर्व ठिकाणीं अंतर्भाव केला पाहिजे. कारण, (सर्वत्र) सारखेपणा आणि ऐक्य हीं आहेत. ‘ धर्माचा निषेध करणें ’ हा जो ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्याचा प्रकार तो सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे. तसेंच, एकच ब्रह्म सर्व ठिकाणीं प्रतिपाद्य आहे असें ओळखलें जातें. तेव्हां, एका ठिकाणीं सांगितलेलीं निषेधज्ञानें दुसऱ्या ठिकाणीं कां प्राप्त होऊं नयेत ? हीं गोष्ट (अ. ३ पा. ३ सू. ११) यामध्यें सांगितलीच आहे. फरक एवढाच कीं, तेथें विधिरूप धर्माचा विचार केला आहे; आणि येथें निषेधरूप धर्माचा विचार केला आहे. आतां, या गोष्टीचा दोन प्रकारांनीं विचार करण्याचें कारण ‘ या गोष्टीचें सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन व्हावें ’ हेंच होय. सूत्रांतील ‘ औपसदाप्रमाणें हें होय ’ या वाक्यांत दृष्टान्त सांगितला आहे. जामदग्न्य अहीनौमध्ये ‘ उपसद् ’ इष्टी पुरोडाशयुक्त असतात असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. आतां, पुरोडाश देतांना जे मंत्र म्हणावयाचे असतात, उदा०—‘ हे अग्ने ! होत्राचें रक्षण कर ’ (तां. ब्रा. २१।१०।११) इत्यादि, ते मूळ उद्गात्याच्या वेदामध्यें जरी सांगितले आहेत, तरी ते अध्वर्यूनेच म्हटले जातात; कारण अध्वर्यु हाच पुरोडाश देणारा आहे; आणि गौण गोष्टी (म्ह. मंत्र) प्रधान गोष्टीवर (पुरोडाशावर) अवलंबून असतात. त्याप्रमाणें येथें देखील अक्षरासंबंधानें सांगितलेले धर्म हे अक्षरावरच अवलंबून असल्यामुळें कोणत्याही एका ठिकाणीं ते धर्म मूळ सांगितले असले, तरी त्यांचा सर्व ठिकाणीं अक्षराशीं संबंध लावला पाहिजे असा सूत्रकाराचा अभिप्राय होय. ही गोष्ट (जैमिनीनें) पहिल्या कांडामध्यें (अ. ३ पा. ३ सू. ९) या ठिकाणीं सांगितली आहे. (३३)

७ जमदग्नीनें केलेला जो चार दिवस चालणारा यज्ञ त्यामध्ये. ज्या यज्ञाला एकापेक्षां अधिक दिवस लागतात त्या यज्ञाला ‘ अहीन ’ म्हणतात (तै. सं. ७।१।९ पहा.)

८ सामवेदामध्यें.

९ यजुर्वेदी ऋत्विजांन.

१० मुख्य गोष्टीशीं जर अंगभूत गोष्टीचा विरोध येईल, तर अंगभूत गोष्ट ही मुख्य गोष्टीच्या धोरणानें लावावी असें पूर्वमीमांसेमध्ये सांगितलें आहे. उदाहरणार्थः— ‘ मोठ्यानें सामगायन करावें ’ असें जरी सांगितलें आहे, तरी जेव्हां आधानेष्टीमध्ये यजुर्वेदी ऋत्विजाला सामगायन करण्याचा प्रसंग येतो, तेव्हां तें यजुर्वेदी ऋत्विजाच्या धोरणानें हळूच गायलें जातें. कारण, यजुर्वेदी ऋत्विजांन कोणतेही म्हणणें हळूच म्हणावें असें शास्त्र आहे. त्याप्रमाणें येथेही ‘ तें स्थूल नाही ’ इत्यादि निषेध जरी एकाच श्रुतीत सांगितले असले, तरी ब्रह्मरूपी मुख्य गोष्ट ही एकच सर्व श्रुतीमध्ये प्रतिपादन केली असल्यामुळें तिच्या धोरणानें ते निषेध सर्व श्रुतीमध्ये अध्याहृत घेतां येतात असें सिद्ध होतें.

[आतां येथून एकविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :- (सू. ३४) मुंडक आणि श्वेताश्वतर या दोन उपनिषदांमध्ये एका मंत्रांत जीव आणि ईश्वर यांचें वर्णन केलें आहे. तेथें ' एक (म्हणजे जीव) कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो आणि दुसरा (म्हणजे ईश्वर) स्वस्थ पाहत बसतो ' असें सांगितलें आहे. आणि कठोपनिषदांतील एका मंत्रांत जें जीव आणि ईश्वर यांचें वर्णन केलें आहे तेथें ' ते दोन्ही कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतात ' असें सांगितलें आहे. तेव्हां हे दोन ठिकाणचें वर्णन भिन्न भिन्न प्रकारचें असल्यामुळें ह्या ब्रह्मविद्याही भिन्न भिन्न आहेत असें येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ही एकच ब्रह्मविद्या आहे. कारण दोन्ही ठिकाणीं जीव आणि ईश्वर या दोघांचें वर्णन केलें आहे. आतां कठोपनिषदामध्ये जें ईश्वराला ' कर्माच्या फलाचा उपभोग घेणारा ' असें म्हटलें आहे, तें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. शिवाय, या तिन्ही उपनिषदांमध्ये वाक्यांचा पूर्वापर संबंध पाहिला असतां तिन्ही ठिकाणीं एक परमात्मविद्याच सांगितली आहे असें समजतें. जीवाचा जो निर्देश केला आहे तो देखील ' जीव आणि ईश्वर एक आहेत ' हें दाखवण्याकरितांच केला आहे असें समजावें]

इयदामननात् ॥ ३४ ॥

३४ इयत्ता सांगितली असल्यामुळें (एकच विद्या सांगितली आहे असें समजतें). (२१)

अध्यात्मप्रकरणामध्ये आथर्वणिक आणि श्वेताश्वतर लोक पुढील मंत्र म्हणतात:— ' दोन पक्षी बरोबरीचे मित्र एका वृक्षावर बसतात. त्यांपैकी एक मधुर फल भक्षण करतो, व दुसरा कांहींएक भक्षण न करतां स्वस्थ पाहत बसतो ' (मुं. ३।१।१, श्वे. ४।६). तसेंच, कठलोक असें म्हणतात:— ' आपण केलेल्या कर्माच्या फलांचें प्राशन करणारे आणि शरीरांतील उत्कृष्ट स्थान जी बुद्धि तिच्यामध्ये प्रविष्ट झालेले (असे जीव आणि ईश्वर हे) ऊन व सावली यांप्रमाणें आहेत असें ब्रह्मवेत्ते लोक

१ जीव आणि ईश्वर हे दोघेही चेतन असल्यामुळें परस्परांचे मित्र होत.

२ शरीररूपी एका वृक्षावर.

३ जीव कर्माच्या फलांचा उपभोग घेतो.

४ कर्माच्या फलांचा उपभोग घेणारे.

५ ज्याप्रमाणें ऊन व सावली परस्परविरुद्ध आहेत, त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर हेही परस्परविरुद्ध आहेत; कारण, जीव हा संसारी आहे आणि ईश्वर हा संसारी नाही.

म्हणतात; तसेंच, ज्यांनीं तीन वेळां अग्नीचें चर्चन केलें आहे, असे पंचाग्नी (गृहस्थही) म्हणतात ' (क० ३।१). आतां येथें असा संशय येतो कीं येथें एकच विद्या सांगितली आहे किंवा (दोन) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें (दोन) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. कशावरून ? भेद (सांगितलेले) दृष्टीस पडतात यावरून. ' दोन पक्षी ' या मंत्रामध्ये एकच (पक्षी) ' भोक्ता ' या रूपानें (सांगितलेला) दृष्टीस पडतो. आणि दुसरा ' अभोक्ता ' या रूपानें (सांगितलेला) दृष्टीस पडतो. परंतु ' आपण केलेल्या कर्माच्या फलांचें प्राशन करणारे ' या मंत्रामध्ये दोघेही भोक्ते आहेत असें (सांगितलेलें) दृष्टीस पडतें. तेव्हां येथें ' वेद्य वस्तु ' हें विद्येचें रूप भिन्न असल्यामुळें विद्याही भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—येथें एकच विद्या सांगितली आहे. कशावरून ? अशावरून कीं या दोन्ही मंत्रांमध्ये ' वेद्य वस्तु ' हें (विद्येचें) रूप इयत्तेनें मर्यादित झालेलें म्हणजे द्वित्व-संख्येनें युक्त असें असल्यामुळें एकच सांगितलें आहे. शंका:—पण (विद्येचें) रूप भिन्न आहे ही गोष्ट मीं वर दाखविली आहे. उत्तर:—तें तूं बरोबर दाखविलें नाहीस. कारण या दोन्ही मंत्रांमध्ये ' जीवासहवर्तमान ईश्वर ' या एकाच गोष्टीचें प्रतिपादन केलें आहे; दोन भिन्न गोष्टींचें केलें नाहीं. उदा०—प्रथमत: ' दोन पक्षी ' या मंत्रामध्ये ' दुसरा कांहीं एक भक्षण न करतां पाहत राहतो, ' या वाक्यांत क्षुधा वगैरेंच्या पलीकडे असणारा जो परमात्मा त्याचेंच प्रतिपादन केलें आहे. पुढील वाक्यशेषामध्ये देखील याच परमात्म्याचें प्रतिपादन केलेलें दृष्टीस पडतें:—' जेव्हां तो (अनेक मांर्गांनीं) सेविलेल्या दुसऱ्या परमेश्वराला पाहतो ' (आणि हें सर्व जग) याचा महिमा आहे (असें जाणतो) ' (मुं० ३।१।१ श्वे० ४।७). आतां, ' फलांचें प्राशन करणारे ' या मंत्रामध्ये वास्तविक जीव हाच प्राशन करणारा असतांना, क्षुधा वगैरेंच्या पलीकडे असणारा जो परमात्मा तो त्या जीवाच्या बरोबर (सांगितला) असल्यामुळें छत्त्रिन्यायानें तो देखील प्राशन करणारा आहे असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. शिवाय, हें परमात्म्याचेंच प्रकरण सुरू आहे; कारण ' जें धर्माहून निराळें, जें अधर्माहून निराळें ' (क० २।१४) असा श्रुतीचा उपक्रम आहे. तसेंच, पुढील वाक्यशेष देखील परमात्म्याला अनुलक्षूनच आहे:—' जो यज्ञ करणाऱ्यांना सेतु आहे, आणि जें (संसार तरू इच्छिणाऱ्यांना आश्रयभूत आहे असें)

६ मागें अ. १ पा. २ सू. ११ टी. ३ पहा.

७ योगमार्गिणि आणि कर्ममार्गिणि.

८ मागें अ. १ पा. २ सू. ११, भाग १ पृ. १५४ पं. १२ पहा.

९ ज्याप्रमाणें सेतुमुळें (म्हणजे पुलामुळें) लोक खालीं पाण्यांत पडत नाहीत, त्याप्रमाणें यज्ञ करणारे लोक हे या परमात्म्यामुळें खालीं पडत नाहीत, म्हणजे त्यांना अधोगति प्राप्त होत नाही. म्हणून येथें परमात्म्याला ' सेतु ' असें म्हटलें आहे.

अविनाशी परब्रह्म आहे' (क० ३।२). ही गोष्ट अ. १ पा. २ सू. ११ यामध्ये सविस्तर रीतीने सांगितली आहे. तेव्हां येथे वेद्य वस्तु भिन्न नाहीत. त्यामुळे येथे एकच विद्या सांगितली आहे असे समजले पाहिजे. शिवाय, या तिन्ही वेदान्तवाक्यांचा पूर्वापरसंबंध पाहिला असता त्यामध्ये परमात्मविद्याच सांगितली आहे असे समजते. आता जीवाचा जो येथे निर्देश केला आहे तो 'जीव आणि परमात्मा एक आहेत' असे दाखविण्याकरिता केला आहे, 'जीव' ही एक येथे निराळी वेद्य वस्तु आहे अशा अभिप्रायाने केला नाही. आता परमात्मविद्येसंबंधाने विद्या एक आहे किंवा भिन्न आहेत असा प्रश्न उद्भवत नाही हे आम्ही मागे सांगितलेच आहे. तेव्हां हे सूत्र त्याच गोष्टीचे^१ सविस्तर रीतीने प्रतिपादन करण्याकरिता आहे असे समजावे. तेव्हां यावरून ज्या ठिकाणी जे धर्म सांगितले आहेत त्या ठिकाणी त्या धर्माहून ज्यास्त धर्माचा संग्रह केला पाहिजे असे सिद्ध झाले. (३४)

[आता येथून बाविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पसतिसावे आणि छत्तिसावे अशी दोन सूत्रे आहेत. सारांश—(सू. ३५) बृहदारण्यकाच्या तिसऱ्या अध्यायातील चौथ्या कंडिकेमध्ये उषस्त आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद वर्णिला आहे. आणि त्याच्या पुढच्या कंडिकेमध्ये कहोल आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद वर्णिला आहे. दोन्ही ठिकाणी ब्रह्मविद्याच सांगितली आहे. आता, येथे पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की या दोन ठिकाणची ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहे. कारण, जर ती एकच असती, तर दोनदा सांगितली नसती, सिद्धान्त्याचे म्हणणे असे आहे की या दोन्ही ठिकाणची ब्रह्मविद्या एकच आहे. कारण दोन्ही ठिकाणची प्रश्नोत्तरे ' सर्वान्तर्यामी ' अशा परमात्म्या-विषयीच आहेत. (सू. ३६) तेव्हां दोन्ही ठिकाणी वेद्य वस्तु एकच असल्यामुळे जरी दोन ठिकाणी सांगितली असली तरी ती विद्या भिन्न भिन्न होत नाही. ज्याप्रमाणे छांदोग्यामध्ये ' तं तू आहेस ' ही एकच गोष्ट नऊ वेळा सांगितली असूनही उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून एकच विद्या समजली जाते त्याप्रमाणेच हे होय. शिवाय, जर विशेष प्रकारची एखादी शंका उद्भवे तर ती दूर करण्याकरिता केलेलाच प्रश्न फिरून करण्याची लोकांमध्ये वहिवाट आहे. तेव्हां या गोष्टीला अनुसरूनच येथे उपस्ताने केलेलाच प्रश्न फिरून कहोल करित आहे. पूर्वीच्या संवादामध्ये ' आत्मा हा शरीर वगैरेहून निराळा आहे ' हे सिद्ध केले आहे; आणि त्यावर ' आत्मा हा संसारधर्मांनी युक्त आहे ' अशी जी शंका येते ती पुढील संवादामध्ये दूर केली आहे असे समजावे.]

१० कारण ब्रह्मामध्ये भेद नसल्यामुळे त्याच्या विद्या भिन्न आहेत अशी कल्पनासुद्धा करता येत नाही.

११ ह्या पादाच्या आरंभीच. पृ. २ पंक्ति २० पहा.

१२ ब्रह्मविद्या भिन्न नाहीत या गोष्टीचे.

१३ इतर ठिकाणी सांगितलेल्या ज्यास्त धर्माचा.

अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः ॥ ३५ ॥

३५ भूतग्रामाप्रमाणे स्वतःचा आत्मा (सर्वांच्या)

आंत आहे असें (सांगितले असल्यामुळे विद्या

एकच आहे.) (२२)

वाजसनेयकांनीं उषस्त आणि कहोल यांच्या प्रश्नांमध्ये पुढील वाक्य लागोपाठ दोनदां म्हटले आहे :—‘ जें प्रत्यक्ष आणि मुख्य असें ब्रह्म आहे, जो आत्मा सर्वांच्या आंत आहे (तो सांग) ’ (वृ. ३।४।१; ३।५।१). आतां येथें असा संशय येतो कीं या (दोनदां आलेल्या वाक्यामध्ये) एकच विद्या सांगितली आहे किंवा (दोन) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें (दोन) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. (कशावरून ?) द्विरुक्तीच्या सामर्थ्यावरून. नाही तर, म्हणजे एकदां आलेल्या वाक्यांत जें सांगितले आहे त्याहून दुसऱ्यानदां आलेल्या त्या वाक्यांत कांहींच कमज्यास्त सांगितले नसेल तर, त्या वाक्याची द्विरुक्ति फुकट होईल. तेव्हां, ज्याप्रमाणें द्विरुक्तीवरून कमें भिन्न आहेत असें समजतें त्याप्रमाणेंच द्विरुक्तीवरून विद्या भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर :—‘ स्वतःचा आत्मा (सर्वांच्या) आंत आहे ’ असें दोन्ही ठिकाणीं सारखेंच सांगितले असल्यामुळे विद्या एकच आहे. सर्वांच्या आंत असणारा जो स्वतःचा आत्मा त्याच्याच संबधानें दोन्ही ठिकाणीं प्रश्न विचारला आहे, आणि त्याच्याच संबधानें दोन्ही ठिकाणीं उत्तर दिले आहे. आतां, (हे दोन्ही आत्मे सर्वांच्या आंत आहेत असें म्हणावें तर) सर्वांच्या आंत असणारे असे दोन आत्मे एकाच शरीरामध्ये राहूं शकत नाहीत. त्यांपैकीं एक आत्मा सर्वांच्या आंत आहे ही गोष्ट नीट जुळेल. परंतु दुसऱ्या आत्म्यासंबधानें ‘ तो सर्वांच्या आंत आहे ’ असें कधींच म्हणतां येणार नाही. भूतग्रामाप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें पंचमहा-भूतांच्या समुदायामध्ये उदक हें पृथ्वीच्या आंत आहे आणि तेज हें उदकाच्या आंत

१ पंचमहाभूतांच्या समुदायाप्रमाणें.

२ जनक राजाच्या यज्ञाकरितां जमलेल्या ऋषींमध्ये ब्रह्मज्ञानासंबधानें वाटाघाट सुरू झाली असतां अनेक ऋषींनीं याज्ञवल्क्याला प्रश्न विचारले आहेत. त्यांपैकीं उषस्त आणि कहोल यांनीं हे दोन प्रश्न विचारले आहेत.

३ मागें पृ. ५ ओळ ६ पहा.

४ प्रत्येक आत्मा सर्वांच्या आंत असणारा असे दोन आत्मे.

आहे, अशा रीतीनें जरी एकेक वस्तु सापेक्ष रीतीनें आंत आहे म्हणजे दुसऱ्या एखाद्या वस्तूच्या आंत आहे असें म्हणतां येतें, तरी ती एकेक वस्तु निरपेक्ष रीतीनें आंत आहे म्हणजे सर्वांच्या आंत आहे असें जसें म्हणतां येत नाहीं, त्याप्रमाणेंच येथेंही समजावें. किंवा, सूत्रांतील 'भूतग्रामाप्रमाणें' या शब्दांत दुसऱ्या श्रुतीचा दृष्टान्त दिला आहे असें समजावें. उदा०—'तो सर्व भूतांमध्ये गुप्त असलेला, सर्व-व्यापी, सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा एक देव आहे' (श्वे. ६।११). या मंत्रांत सर्व भूतग्रामामध्ये एकच आत्मा सर्वांच्या आंत आहे असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणें या दोन ब्राह्मणांमध्ये देखील एकच आत्मा सर्वांच्या आंत आहे असें सांगितलें आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून वेद्य वस्तु एक असल्यामुळें विद्याही एकच सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (३५)

अन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशान्तरवत् ॥ ३६ ॥

३६ अन्य रीतीनें द्विरुक्ति जुळत नाहीं असें म्हणशील
तर नाहीं. कारण इतर (ठिकाणच्या) उक्तीप्रमाणें
(ही आहे) (२२)

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'विद्या भिन्न नाहीत असें मानलें नाहीं तर (एकाच गोष्टीची) जी द्विरुक्ति (श्रुतीनें) केली आहे ती जुळत नाहीं' त्याचें खंडन कर्तव्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतोः—हा दोष येत नाहीं. कारण इतर (ठिकाणच्या) उक्तीप्रमाणें ही द्विरुक्ति आहे असें म्हणतां येतें. ज्याप्रमाणें तांडी लोकांच्या उपनिषदामध्ये सहाव्या प्रपाठकांत 'हे श्वेतकेतो ! तो आत्मा, तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) असें नऊ वेळां सांगितलें असूनही विद्या भिन्न होत नाहीत, त्याप्रमाणें येथेंही होईल. शंकाः— नऊ वेळां असें सांगितलें असूनही विद्या भिन्न होत नाहीत असें कशावरून समजतें ? अशावरून कीं उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून येथें एकच गोष्ट सांगितली आहे असें समजतें. कारण, 'पुन्हां मला भगवानांनीं ब्रह्म सांगावें' (छां. ६।५।४) अशा रीतीनें एकाच गोष्टीचा 'प्रतिपाद्य विषय' या रूपानें पुन्हां पुन्हां (श्रुतीनें) उपन्यास केला आहे. आतां, त्या गोष्टीसंबंधानें निरनिराळ्या शंका घेऊन त्यांचें निराकरण केलें असल्यामुळें ती गोष्ट जी (श्रुतीनें) अनेक वेळां सांगितली आहे ती जुळते. त्याप्रमाणें येथेंही प्रश्नाचें स्वरूप एकच असल्यामुळें आणि 'याहून जें निराळें तें विनाशी आहे' (बृ. ३।४।२) हें शेवटलें वाक्यही एकच असल्यामुळें उपक्रम आणि उपसंहार हे एकाच गोष्टीचें प्रतिपादन करतात असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, 'जें ब्रह्म पुन्हां प्रत्यक्ष

आणि मुख्य असें आहे ' (वृ. ३।५।१) या दुसऱ्या प्रश्नामध्ये ' पुन्हां ' हा शब्द घालून पहिल्या प्रश्नांत सांगितलेल्या गोष्टीचाच दुसऱ्या प्रश्नांत संबंध आहे असें श्रुति दाखविते. पहिल्या ब्राह्मणामध्ये कार्यकारणांहुन व्यतिरिक्त अशा आत्म्याचें अस्तित्व सांगितलें आहे, परंतु दुसऱ्या ब्राह्मणामध्ये तर आत्मा हा क्षुधा वगैरे संसारावस्थेतील धर्माच्या पलीकडे आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां या दोन्ही ब्राह्मणांमध्ये एकच गोष्ट सांगितली आहे हें म्हणणें जुळतें. तेव्हां यावरून येथें एकच विद्या सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (३६)

[आतां येथून तेविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सदतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ३७) ऐतरेय आरण्यकामध्ये ' जो मी (म्हणजे जीव) तो तो (म्हणजे ईश्वर) आहे; आणि जो तो तो मी आहे ' असें सांगितलें आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी येथें उलटसुलट अर्थाचीं दोन वाक्ये आहेत तरी येथें ' जीव हा ईश्वर आहे ' अशी एकच प्रकारची उपासना केली पाहिजे. ' ईश्वर हा जीव आहे ' अशी जर उपासना करावी तर ईश्वराला कमीपणा येईल. आतां, श्रुतीमध्ये जीं दोन तऱ्हेचीं वाक्ये घातलीं आहेत तों ' जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य वृद्ध व्हावें ' एवढ्याकरितांच घातलीं आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी श्रुतीमध्ये दोन तऱ्हेचीं वाक्ये आहेत त्याअर्थी उपासनाही दोन तऱ्हेची केली पाहिजे. आणि अशा रीतीनेच त्यांच्यामधील ऐक्य वृद्ध होतें. आतां येथें फक्त त्यांच्या ऐक्याचीच भावना कर्तव्य असल्यामुळें ईश्वराला कमीपणाही येत नाही असें समजावें.]

व्यतिहारो विशिषन्ति हीतरवत् ॥ ३७ ॥

**३७ इतर (गुणां-) प्रमाणें (ही उपासनेची) उलटा-
पालट आहे. कारण (दोन्ही लोक) विशेष प्रकारचें
विधान करतात. (२३)**

ज्याप्रमाणें आदित्य-(मंडलांतील) पुरुषाला उद्देशून ऐतरेयी लोक असें म्हणतातः— ' जो मी, तो तो आहे (आणि) जो तो, तो मी आहे ' (ऐ. आ. २।२।४।६) त्याप्रमाणें जाबाल लोक देखील असें म्हणतातः— ' हे भगवती देवते ! तूं खरोखर मी आहेस (आणि) मी खरोखर तूं आहे. ' आतां येथें असा संशय येतो कीं, उलटसुलट दोन प्रकारच्या उपासना करावयाच्या किंवा एकाच प्रकारची करावयाची. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें एकाच प्रकारची उपासना करावयाची. कारण, या ठिकाणीं जीवेश्वरांच्या ऐक्यावांचून दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीचें ध्यान करावयाचें नाही. शिवाय, जर येथें संसारी जीव हा ईश्वररूपी आहे आणि ईश्वर हा संसारी जीवस्वरूपी आहे अशा दोन गोष्टी ध्येय आहेत असें मानलें, तर संसारी जीव

हा ईश्वरस्वरूपी आहे असें मानल्यानें संसारी जीवाची योग्यता वाढेल. परंतु, ईश्वर हा संसारी जीवस्वरूपी आहे असें मानल्यानें ईश्वराची योग्यता कमी केली जाईल. तेव्हां, याकरितां एकाच प्रकारची उपासना येथें सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे. आतां उलटसुलट जी (उपासना) सांगितली आहे ती जीवेश्वरांचें ऐक्य दृढ व्हावें एवढ्याकरितांच सांगितली आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :— ही जी उलटापालट सांगितली आहे ती ध्यानाकरितां सांगितली आहे. इतर (गुणां—) प्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ' सर्वांचा आत्मा असणें ' इत्यादि इतर गुण ध्यानाकरितां सांगितले आहेत, त्याप्रमाणेंच हे होय. कारण दोन्ही लोक ' तूं मी आहेस आणि मी तूं आहे ' अशा दोन्ही रीतींनीं उच्चार करून विशेष प्रकारचें विधान करतात. आणि तें, दोन प्रकारच्या उपासना करावयाच्या असल्या, तरच सार्थक होतें. नाही तर, हें विशेष प्रकारचें म्हणजे दोन्ही रीतींचें विधान निरर्थक होईल. कारण, एका विधानानेंच काम होत आहे. शंका :—दोन प्रकारच्या विधानांमध्ये दोन (ध्येय) वस्तू सांगितल्या आहेत असें मानलें तर देवतेला संसारी जीवाचें स्वरूप प्राप्त होत असल्यामुळें तिची योग्यता कमी होईल असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर :—हा दोष येत नाही. कारण अशा प्रकारानें जीवेश्वरांच्या ऐक्याचेंच ध्यान करावयाचें आहे. शंका :—असें मानलें असतां, (उलटसुलट उपासनेच्या योगानें जीवेश्वरांचें) ऐक्य दृढ होतें असें जें मीं वर म्हटलें आहे तेंच प्राप्त होतें. उत्तर :—जीवेश्वरांचें ऐक्य दृढ होतें ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाहीं; परंतु आम्ही इतकेंच उपपादन करतो कीं, श्रुतीचें वचन प्रमाण असल्यावरून येथें उलटसुलट दोन प्रकारची उपासना करावयाची आहे, एक प्रकारची करावयाची नाही. अर्थात् येथें जीवेश्वरांचें ऐक्यही दृढ होतें. ज्याप्रमाणें ध्यानाकरितां ईश्वराचें सत्यकामत्व वगैरे गुण सांगितले असतां त्या गुणांनीं युक्त अशा ईश्वराचें अस्तित्वही अर्थात् सिद्ध होतें, त्याप्रमाणेंच हें होय. तेव्हां येथें उलटसुलट उपासना करावी आणि या उलटसुलट उपासनेचा अशाच इतर ठिकाणीं संग्रह करावा असें सिद्ध झालें. (३७)

१ आतां जर उपासना एकाच प्रकारची असेल, तर ' जो मी तो तो आहे ' एवढें एकच वाक्य पुरें आहे. तेवढ्यानेच दोघांच्या ऐक्याचें ध्यान करतां येईल. तेव्हां श्रुतीमधील ' जो तो तो मी आहे ' हें पुढील वाक्य व्यर्थ होईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२ अशा दोन्ही रीतींनीं.

३ जीव हा ईश्वरस्वरूप आहे आणि ईश्वर हा जीवस्वरूप आहे अशा दोन प्रकारची.

४ खऱ्या इच्छा असणें.

५ अन्य ठिकाणीं जीव आणि ईश्वर यांच्या ऐक्याकरितां ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या ठिकाणीं जरी येथल्याप्रमाणें उलटसुलट अशा दोन प्रकारची उपासना सांगितली नाही तरी ती तेथें तशी सांगितली आहे असें समजावें.

[आतां येथून चोविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अडतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३८) बृहदारण्यकांतील पांचव्या अध्यायाच्या चौथ्या आणि पांचव्या कंडिकेमध्ये 'सत्यविद्या' सांगितली आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ह्या दोन कंडिकांमध्ये दोन सत्यविद्या सांगितल्या आहेत. कारण, दोन्ही ठिकाणीं निरनिराळीं फलें सांगितलीं आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें एकच सत्यविद्या आहे. कारण पांचव्या कंडिकेमध्ये ' तें जें सत्य आहे ' असें म्हटलें आहे, त्यावरून ' मार्गील उपास्य वस्तूचाच येथें तें या शब्दानें परामर्श होतो ' असें समजतें. शिवाय येथें विद्या भिन्न भिन्न आहेत असें मानण्याचें कांहींच स्पष्ट कारण दिसत नाहीं. आतां जें दुसरें फल सांगितलें आहे तें त्या विद्येमधील कांहीं गौण गोष्टांची प्रशंसा करण्याकरितांच सांगितलें आहे. शिवाय, एका विद्येचीं फलें अनेक असलीं तरी हरकत नाहीं. तेव्हां ' ही एकच सत्यविद्या आहे ' असें सिद्ध झालें. आतां, येथें कांहीं दुसरे लोक छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन ठिकाणचीं दोन वाक्यें घेऊन त्यांमध्ये एकच विद्या सांगितली आहे असें या अधिकरणामध्ये प्रतिपादन करतात. परंतु हें त्याचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, छांदोग्यांतील त्या वाक्यामध्ये कर्माशीं संबद्ध अशी उद्गीथविद्या सांगितली आहे, कारण तेथें कर्माशीं संबंध असल्याचीं अनेक चिन्हे आहेत; आणि बृहदारण्यकामध्ये तसलें चिन्ह एकही नाहीं.]

सैव हि सत्यादयः ॥ ३८ ॥

३८ (दोन्ही ठिकाणीं) तीच (सत्यविद्या सांगितली आहे). म्हणून सत्य वगैरे गुणांचा (संग्रह केला पाहिजे). (२४)

वाजसनेयकामध्ये ' जो ह्या मोठ्या पूज्य आणि प्रथम उत्पन्न झालेल्या सत्यनामक ब्रह्माला जाणतो ' (वृ. ५।४।५) इत्यादि वाक्यांमध्ये नांवाच्या अक्षरांच्या उपासनेनें युक्त अशा सत्यविद्येचा विधि सांगून नंतर असें म्हटलें आहे :—' तें जें सत्य आहे तो हा आदित्य आहे. जो हा या मंडलांतील पुरुष होय, आणि जो हा उजव्या डोळ्यांतील पुरुष होय ' (वृ. ५।५।२). आतां येथें असा संशय येतो कीं,

१ एकच.

२ हिरण्यगर्भाला.

३ ' सत्य ' या शब्दामध्ये १ स २ त् ३ य अशीं तीन अक्षरें आहेत. त्यांपैकी ' त् ' हें अक्षर अनृताचें म्हणजे खोख्याचें दर्शक आहे. कारण ' अनृत ' या शब्दामध्ये ' त् ' हें अक्षर आहे. परंतु त्या ' त् ' या अक्षराच्या मागचें आणि पुढचें अशीं जीं ' स ' आणि ' य ' हीं दोन अक्षरें तीं

येथे दोन सत्यविद्या सांगितल्या आहेत किंवा एकच सत्यविद्या सांगितली आहे. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की, येथे दोन सत्यविद्या सांगितल्या आहेत. कारण, येथे सत्यविद्येचा दोन भिन्न फलांशी संबंध सांगितला आहे. एका फलाशी संबंध 'तो या लोकांना जिंकतो' (बृ. ५।४।१) या मागील वाक्यांत सांगितला आहे, व दुसऱ्या फलाशी संबंध 'तो पातकाचा नाश करतो आणि त्याचा त्याग करतो' (बृ. ५।५।३) या पुढील वाक्यांत सांगितला आहे. आतां मागून चालू असलेल्या वस्तूचा जो येथे परामर्श केला आहे तो (दोन्ही ठिकाणीं) उपास्य वस्तु एक असल्यामुळे केला आहे.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचे उत्तर:—येथे एकच सत्यविद्या सांगितली आहे. कशावरून? 'ते जें सत्य आहे' (बृ. ५।५।२) असा येथे मागून चालू असलेल्या वस्तूचा परामर्श केला आहे यावरून. शंका:—विद्या भिन्न असून देखील उपास्य वस्तु एक असल्यामुळे मागून चालू असलेल्या वस्तूचा परामर्श केला जाईल असे मीं वर म्हटले आहे. उत्तर:—तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, ज्या ठिकाणीं विद्या भिन्न आहेत ही गोष्ट इतर स्पष्ट कारणांवरून प्रतीत होत आहे त्या ठिकाणीं

अनृत शब्दामध्ये नसल्यामुळे ती अनृताची दर्शक नव्हेत. तेव्हां अर्थातच ती सत्याची म्हणजे खऱ्याची दर्शक आहेत. एकंदरीत 'सत्य' या नांवामध्ये त् हे अक्षर स आणि य या दोन अक्षरांनी वेष्टिले असल्यामुळे अनृत हें सत्यानें दोन्ही बाजूनें खेचून धरले आहे असें जाणावें. हीच सत्य या नांवामधील अक्षरांची उपासना होय. ही उपासना करणाऱ्याच्या हातून जरी कदाचित् चुकीनें कांहीं अनृत (म्हणजे खोटें भाषण वगैरे) घडलें असेल, तरी त्याच्यापासून कांहीं दुष्परिणाम होत नाही. कारण, ते त्याचे अनृत दोन्ही बाजूंनीं सत्यानें खेचून धरलें असल्यामुळे नसल्यासारखेंच होतें.

४ 'जो सत्यनामक ब्रह्माला जाणतो तो या लोकांना जिंकतो' या वाक्यामध्ये 'सत्य-ब्रह्माला जाणणे' या सत्यविद्येचे 'या लोकांना जिंकणे' हें फल सांगितले आहे.

५ मूर्धमंडलांतील पुरुषाचे आणि डोळ्यांतील पुरुषाचे वर्णन करून आणि त्या दोन पुरुषांची 'अहः' आणि 'अहं' अशीं गुप्त नावे आहेत (अ. ३ पा. ३ सू. २० टीप ५ पहा) या अंगभूत गोष्टीचे वर्णन करून त्याच्या पुढें 'पातक नष्ट होणें' हें फल सांगितले आहे. तेव्हां हें फल 'त्या दोन पुरुषांना जाणणे' या दुसऱ्या सत्यविद्येचे आहे असें पूर्वपक्षी मानीत आहे.

६ दुसऱ्या सत्यविद्येमध्ये 'ते जें सत्य आहे' या वाक्यांत पहिल्या सत्यविद्येमधील सत्य-ब्रह्माचा परामर्श केला आहे.

७ उपास्य वस्तु एक असल्यामुळे फक्त उपास्य वस्तूचाच तेवढा परामर्श केला आहे. जर पहिल्या सत्यविद्येमध्ये उपास्य वस्तूचे जे जे गुण सांगितले आहेत त्या सर्व गुणांनी युक्त अशा उपास्य वस्तूचा परामर्श केला असता, तर विद्या एक झाली असती. परंतु तसा परामर्श मी करीत नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

(तूं म्हणतोस) तसें होईल. परंतु या ठिकाणीं दोन्ही गोष्टी संभवत आहेत. म्हणून प्रकृत वस्तूचा येथें परामर्श केला आहे, म्हणजे ' मागील विद्येशीं संबद्ध जें सत्य त्याचाच पुढील विद्येमध्ये परामर्श केला आहे ' आणि त्यामुळें दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे असें आम्ही निश्चित करतो. आतां जें पुनः पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' भिन्न फलें सांगितलीं असल्यामुळें विद्या भिन्नच आहेत ' त्यावर आमचें उत्तर:—हें जें दुसरें फल सांगितलें आहे तें ' त्याचीं अहः आणि अहं हीं उपनिषदें होत या वाक्यांत जें (सत्यविद्येचें) एक नवीन अंग सांगितलें आहे, त्याच्या प्रशंसेकरितां ' सांगितलें आहे. शिवाय, जर (विद्येचें) फल अर्थवादावरूनच मानावयाचें आहे, तर विद्या जरी एक आहे, आणि (त्या विद्येच्या भिन्न भिन्न) अंगांचीं जरी अनेक (भिन्न भिन्न) फलें सांगितलीं आहेत, तरी तीं सर्व फलें त्या एका प्रधान विद्येचींच आहेत असें मानतां येतें.^{१३} तेव्हां यावरून एकच सत्यविद्या (भिन्न भिन्न ठिकाणीं)

८ नुसत्या उपास्य वस्तूचाच परामर्श केला आहे असें म्हणतां येईल.

९ म्हणजे विद्या एक आहे असेंही येथें म्हणतां येतें, आणि विद्या दोन आहेत असेंही येथें म्हणतां येतें.

१० नुसत्या उपास्य वस्तूचा परामर्श केला नाही तर मागील विद्येमध्ये सांगितलेल्या सर्व गुणांनीं युक्त अशा उपास्य वस्तूचा म्हणजे सत्यब्रह्माचा परामर्श केला आहे.

११ गुप्त नांवें.

१२ मागील टीप ५ पहा.

१३ अमक्या विधीचें अमुक फल आहे असें समजण्याच्या दोन तऱ्हा आहेत. कांहीं ठिकाणीं विधीचें फल विधिवाक्यांतच स्पष्ट सांगितलेलें असतें. उदाहरणार्थ:—' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें ज्योतिष्टोमनामक यज्ञ करावा ' या ठिकाणीं ' ज्योतिष्टोम यज्ञाचें स्वर्ग हें फल आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं अर्थवादवाक्यावरून विधीचें फल समजलें जातें. उदाहरणार्थ:—' मनुष्यानें ज्योतिष्टोमनामक यज्ञ करावा; जो ज्योतिष्टोम यज्ञ करतो त्याला स्वर्ग प्राप्त होतो ' या ठिकाणीं ज्योतिष्टोम यज्ञाचा विधि सांगून त्याची प्रशंसा करण्याकरितां ' जो ज्योतिष्टोम यज्ञ करतो त्याला स्वर्ग प्राप्त होतो ' असें जें पुढें अर्थवादवाक्य दिलें आहे, त्यावरून अर्थातच ' ज्योतिष्टोम यज्ञाचें स्वर्ग हें फल आहे ' असें समजलें जातें. आतां, ज्या ठिकाणीं अर्थवादवरून विधीचें फल समजलें जातें, त्या ठिकाणीं जर अर्थवादवाक्यें अनेक असतील तर त्या अनेक अर्थवादांमध्ये सांगितलेलीं अनेक फलें एकाच विधीचीं आहेत असें समजतां येतें. आतां, प्रकृत श्रुतीमध्ये जीं दोन फलें सांगितलीं आहेत तीं जर विधिवाक्यांतच स्पष्ट सांगितलीं असतील तर त्या फलांचा दोन भिन्न विधीशींच संबंध आहे असें मानतां आलें असतें; आणि त्यावरून विद्याही भिन्न भिन्न आहेत असें म्हणतां आलें असतें. परंतु प्रकृत श्रुतीमधील फलें विधिवाक्यांत स्पष्ट सांगितलीं नाहीत; तर अर्थवादांवरून तीं फलें समजलीं जातात. तेव्हां अर्थवाद अनेक असल्यामुळें त्या अनेक अर्थवादांमध्ये जीं अनेक फलें सांगितलीं आहेत तीं एका सत्यविद्येचींच आहेत असें समजतां येतें असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

भिन्न भिन्न धर्मांनी युक्त अशी येथें सांगितली असल्यामुळे सत्य वगैरे सर्व गुणांचा एकाच (ध्यान-) प्रयोगामध्ये संग्रह केला पाहिजे असे सिद्ध होतें.

कांहीं लोक येथें (वरील बृहदारण्यकांतील ५।४।१ आणि ५।५।२ हीं दोन वाक्यें दाखल न करतां) आदित्य-मंडलांतील आणि डोळ्यांतील पुरुषाच्या संबंधाचें वरील बृहदारण्यकवाक्य (५।५।२), आणि ' आतां जो हा आदित्यमंडलामध्ये सुवर्णमय पुरुष दृष्टीस पडतो ' (छां. १।६।६), तसेंच, ' जो हा डोळ्यांमध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो ' (छां. ४।१।५।१) हीं छांदोग्यवाक्यें अशीं दोन्ही ठिकाणचीं वाक्यें दाखल करून या दोन्ही ठिकाणीं डोळ्यांतील आणि आदित्यमंडलांतील पुरुषासंबंधानें एकच विद्या सांगितली आहे असें ठरवून, सत्य वगैरे जे गुण वाजसनेयींनीं सांगितले आहेत त्यांचा छांदोग्यांनीं संग्रह केला पाहिजे असें मानतात. परंतु हें त्यांचें मत बरोबर दिसत नाहीं. कारण, छांदोग्यामध्ये कर्माशीं संबद्ध उद्गीथविद्या सांगितली आहे असें समजतें. कारण आरंभीं, मध्ये आणि शेवटीं कर्माशीं संबंध असल्याचीं चिन्हे आहेत. उदा० — ' हीच ऋचा होय आणि अग्नि हें साम होय ' (छां. १।६।१) असें आरंभीं चिन्ह आहे. तसेंच, ' ऋचा आणि साम हे त्याचे सांधे होत, म्हणून तो उद्गीथ आहे ' (छां. १।६।८) असें मध्ये चिन्ह आहे. तसेंच ' जो असें जाणून सामाचें गायन करतो ' (छां. १।७।९) असें शेवटीं चिन्ह आहे. पण अशा रीतीनें कर्माशीं संबंध असल्याचें बृहदारण्यकामध्ये एकही चिन्ह नाहीं. तेव्हां येथें उपक्रम भिन्न असल्यामुळे विद्या भिन्न आहेत; आणि म्हणून एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह केला जात नाहीं असें मानणेंच रास्त आहे. (३८)

१४ बृहदारण्यकामध्ये सांगितले आहेत.

१५ ' ज्योतिष्टोम यज्ञामध्ये उद्गीथ म्हणजे उद्गात्याचें जें गायनरूपीं कर्म त्याची जी परमात्मरूपानें उपासना करणें ' ती कर्मसंबंधी उद्गीथविद्या होय.

१६ हीच म्हणजे पृथ्वीच, ऋचा आणि साम यांवर क्रमानें पृथ्वीची आणि अग्नीची भावना करावी असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे. या भावनेमध्ये ऋचेचा आणि सामाचा संबंध असल्यामुळे येथें विद्येचा कर्माशीं संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

१७ विराट्-स्वरूपी पुरुषाचे पृथ्वी आणि अग्नि हे सांधे आहेत. आतां, ज्याअर्थी ऋचा आणि साम यांवर पृथ्वी आणि अग्नि यांची भावना केली आहे, त्याअर्थी ऋचा आणि साम हे त्या पुरुषाचे सांधे होत. तेव्हां अर्थातच तो पुरुष उद्गीथ होय असें जाणून उद्गीथ कर्म करणारा त्या कर्माच्या फलानें समृद्ध होतो असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे. येथेही ऋचेचा आणि सामाचा संबंध असल्यामुळे विद्येचा कर्माशीं संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

१८ बृहदारण्यकामध्ये सांगितलेली सत्यविद्या आणि छांदोग्यामध्ये सांगितलेली उद्गीथविद्या अशा दोन विद्या भिन्न आहेत.

१९ बृहदारण्यकामध्ये सांगितलेल्या सत्य वगैरे गुणांचा.

२० छांदोग्यामध्ये.

[आतां येथून पंचविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ३९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्ये ' इत्यादि छांदोग्य श्रुतिमध्ये, आणि ' जो हा पापरहित ' इत्यादि बृहदारण्यक श्रुतिमध्ये, एकच विद्या सांगितली आहे. कारण, दोन्ही ठिकाणीं ब्रह्मरूपी प्रतिपाद्य वस्तु एकच आहे. छांदोग्यामध्ये जरी ' आकाश ' हा शब्द आहे, तरी त्याचा ' ब्रह्म ' हाच अर्थ आहे. तसेंच दोन्ही ठिकाणीं ईश्वराचें ' हृदय ' हें एकच स्थान सांगितलें आहे. आणि दोन्ही ठिकाणीं ईश्वराला ' सेतु ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थात्तच छांदोग्यातील सत्यकामत्व वगैरे गुणांचा बृहदारण्यकामध्ये संग्रह होतो. आणि बृहदारण्यकांतील स्वामित्व वगैरे गुणांचा छांदोग्यामध्ये संग्रह होतो. आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, यथे विद्या भिन्न भिन्न आहेत. कारण छांदोग्यामध्ये सगुण ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे; आणि बृहदारण्यकामध्ये निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. आतां, तेथे जे स्वामित्व वगैरे गुण सांगितले आहेत ते केवळ आत्म्याच्या प्रशंसकरितांच सांगितले आहेत असें समजावें. कारण पूर्वापर संबंध पाहिला असतां ' तेथे निर्गुण विद्याच सांगितली आहे ' असें सिद्ध होतें. शंकाः—जर या विद्या भिन्न आहेत तर यथे सूत्रकारांनीं परस्पर ठिकाणच्या गुणांचा परस्पर ठिकाणीं संग्रह कसा केला ? उत्तरः—हा संग्रह उपासनेकरितां केला नाहीं; तर केवळ ब्रह्माच्या विभूती दाखाविण्याकरितांच केला आहे असें समजावें.]

कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः ॥ ३९ ॥

३९ स्थान वगैरे-(च्या साम्या-) वरून काम वगैरे (गुणांचा)

इतर ठिकाणीं आणि (इतर ठिकाणच्या गुणांचा) त्या

ठिकाणीं (संग्रह केला पाहिजे). (२५)

' आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्ये कमलासारखा लहान राजवाडा आहे आणि त्याच्या आंत जें लहान आकाश आहे ' (छां० ८।१।१) असा उपक्रम करून छांदोग्य लोक म्हणतात :—' जो हा पापरहित, जरारहित, मृत्युरहित, शोकरहित, क्षुधारहित, वृष्णारहित, सत्यकाम आणि सत्यसंकल्प असा आहे ' (छां. ८।१।५) इत्यादि. तसेंच, वाजसनेयी लोकही असें म्हणतात :—' तो हा खरोखर मोठा जन्मरहित आत्मा, जो प्राणांमध्ये विज्ञानमय आहे; हें जें हृदयाच्या आंतील आकाश आहे त्याच्या ठिकाणीं सर्वांचा स्वामी विश्रांत होतो ' (बृ. ४।४।२२) इत्यादि. आतां यथे

१ शरीरामध्ये. मार्गे अ. १ पा. ३. सू. १४ भाषांतर भाग १ पृ. २३३ पंक्ति १०

२ हृदयरूपी राजवाडा.

३ परमात्मा.

असा संशय येतो कीं, येथें विद्या एकच असून एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होतो किंवा विद्या भिन्न, असूनही एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें विद्या एकच असून एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होतो.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर :—‘स्थान वगैरे’ इत्यादि. सूत्रांतील ‘काम’ हा शब्द ‘सत्यकाम’ या शब्दाच्या जागीं घातला आहे. उदा.—‘दत्त’हा शब्द ‘देवदत्त’ या शब्दाच्या ऐवजीं घालतात. तसेंच ‘भामा’ हा शब्द ‘सत्यभामा’ या शब्दाच्या ऐवजीं घालतात. छांदोग्यामध्ये हृदयांतील आकाशाचे जे हे ‘सत्यकामत्व’ वगैरे अनेक गुण सांगितलेले उपलब्ध होतात, त्यांचा इतर ठिकाणी म्हणजे वाजसनेयकामध्ये संबंध लावला पाहिजे; तसेंच वाजसनेयकामध्ये जे ‘स्वामित्व’ वगैरे गुण सांगितलेले उपलब्ध होतात, त्यांचा देखील या ठिकाणी म्हणजे छांदोग्यामध्ये ‘जो हा पापरहित आत्मा’ या वाक्यांत संबंध लाविला पाहिजे. कशावरून? स्थान वगैरेच्या साम्यावरून. दोन्ही ठिकाणी ‘हृदय’ हें एकच स्थान सांगितलें आहे. दोन्ही ठिकाणी एकच ईश्वर ज्ञेयरूपानें सांगितला आहे. ‘लोकांचा घोंटाळा होऊं नये म्हणून ईश्वर हा सेतु आहे’ ही गोष्टही दोन्ही ठिकाणी एकच सांगितली आहे. अशा रीतीनें दोन्ही ठिकाणी पुष्कळ गोष्टींचें साम्य दृष्टीस पडतें. शंका :—दोन्ही ठिकाणी वैषम्यही दृष्टीस पडतें. उदा. —छांदोग्यामध्ये हृदयांतील आकाशाचे गुण सांगितले आहेत. परंतु वाजसनेयकामध्ये आकाशाचे आश्रयभूत जें ब्रह्म त्याचे गुण सांगितले आहेत. उत्तर :—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण अ. १ पा. ३ सू. १४ यामध्ये छांदोग्य वाक्यांतील ‘आकाश’ या शब्दाचा देखील ‘ब्रह्म’ हाच अर्थ आहे असें आम्हीं सिद्ध केले आहे. (आतां जरी एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणी संग्रह होतो, तरी) पण येथें विद्यांमध्ये भेद आहे. तो भेद असा :—छांदोग्यामध्ये सगुण ब्रह्माची विद्या सांगितली आहे. कारण, ‘आतां जे आत्म्याला

४ त्याप्रमाणें ह्या सूत्रामधील ‘काम’ हा शब्द ‘सत्यकाम’ या शब्दाच्या ऐवजीं घातला आहे.

५ खऱ्या इच्छा असणें.

६ बृहदारण्यकामध्ये.

७ सर्वांचा स्वामी म्हणजे मालक असणें.

८ धरण. ज्याप्रमाणें धरण बांधलें म्हणजे पाण्याचा घोंटाळा होत नाही, त्याप्रमाणें आत्म्याच्या योगानें वर्ण व आश्रम यांचा घोंटाळा होत नाही; म्हणून येथें आत्म्याला सेतु म्हणजे धरण असें म्हटलें आहे.

९ छांदोग्य श्रुतीमधील ‘आकाश’ शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ आहे ही गोष्ट या शंकाकाराला माहीत नाही.

आणि त्याच्या ह्या सत्यकामांना जाणून (या देहांतून) जातात ' (छां. ८।१।६) या वाक्यांत आत्म्याप्रमाणे आत्म्याचे काम देखील ज्ञेयरूपाने सांगितले आहेत. परंतु वाजसनेयकामध्ये निर्गुण ब्रह्मच उपदेशिलेले आहे असे ' आतां यापुढे मोक्ष-प्राप्तीकरितां जें काय आहे तें सांग ' (बृ. ४।३।१४), ' हा पुरुष असंग आहे ' (बृ. ४।३।१५) इत्यादि प्रश्नोत्तरांच्या तात्पर्यावरून आढळून येते. आतां ' स्वामित्व वगैरे जे अनेक गुण वाजसनेयकामध्ये सांगितले आहेत ते केवल (आत्म्याच्या) प्रशंसेकरितां सांगितले आहेत. याच गोष्टीला अनुलक्षून " तो हा ' असें नाहीं असें नाहीं ' असा (निषेधमुखाने वणिलेला) आत्मा " इत्यादि वाक्यांत (श्रुतीनें) निर्गुण ब्रह्माचाच उपसंहार केला आहे. आतां सगुण ब्रह्म आणि निर्गुण ब्रह्म हीं एकच असल्यामुळे हा जो गुणांचा संग्रह सूत्रामध्ये सांगितला आहे तो (ब्रह्माच्या) विभूती दाखविण्याकरितां सांगितला आहे, उपासनेकरितां सांगितला नाहीं असें समजावे. (३९)

[आतां येथून सव्विसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चाळिसावे आणि एकेचाळिसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ४०) भोजनाच्या आरंभी ज्या पांच प्राणाहुती देतात त्यांना ' प्राणाग्निहोत्र ' म्हणतात. हे प्राणाग्निहोत्र छांदोग्य श्रुतीमध्ये पांचव्या अध्यायांत सांगितले आहे. आतां, जेव्हां कांहीं कारणामुळे मनुष्य भोजन करीत नाहीं तेव्हां वास्तविक रीतीनें हे प्राणाग्निहोत्र करण्याचें

१० सत्यकामत्व वगैरे गुणांना.

११ वाजसनेयकामध्ये म्हणजे बृहदारण्यकामध्ये निर्गुण ब्रह्माचे प्रतिपादन केले आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, तेथे स्वामित्व वगैरे गुण सांगितले आहेत अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

१२ म्हणजे स्वामित्व वगैरे गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माचा उपासना करावी यासाठीं सांगितले नाहीत.

१३ आतां, ' जर एका ठिकाणीं सगुण ब्रह्माचा आणि दुसरे ठिकाणीं निर्गुण ब्रह्माचा उपदेश केला असल्यामुळे ह्या भिन्न भिन्न विद्या आहेत, तर या सूत्रामध्ये एका ठिकाणच्या काम वगैरे गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं जो संग्रह सांगितला आहे तो मुळींच संभवत नाहीं ' अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर आहे.

१४ ह्या दोन ठिकाणीं सांगितलेल्या उपासना करणाऱ्यांनीं आपल्या उपास्य देवतेची म्हणजे ब्रह्माची जी उपासना करावयाची ती परस्पर ठिकाणीं सांगितलेल्या गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माची करावयाची अशाकरितां हा गुणांचा संग्रह या सूत्रामध्ये सांगितला नाहीं; तर ब्रह्माच्या प्रशंसेकरितांच फक्त सांगितला आहे असें या सूत्राचे तात्पर्य आहे. ज्याप्रमाणे निर्गुण ब्रह्मविद्येमध्ये स्वामित्व वगैरे गुण प्रत्यक्ष सांगितले असूनही त्यांचा उपासनेकडे उपयोग होत नाही, तर केवल प्रशंसेकडेच उपयोग होतो; त्याप्रमाणेच इतर ठिकाणांपासून संग्रह केलेल्या गुणांचाही उपयोग समजावा.

कांहीं कारण नाही. परंतु पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, तेव्हां देखील हें प्राणाग्निहोत्र केलेंच पाहिजे. कारण, प्राणाग्निहोत्राविषयीं श्रुतीला मोठा आदर आहे. ज्या श्रुतीला आपल्या प्राणाग्निहोत्राच्या पूर्वी अतिथि वगैरेंचें प्राणाग्निहोत्र झालें असतां तें देखील खपत नाही, त्या श्रुतीला 'सर्वथा प्राणाग्निहोत्र न करणें' हें कसें खपेल ? आतां, अन्न जरी नसलें तरी त्या अन्नाचें प्रतिनिधि जें उदक वगैरे त्याच्या योगानें हें प्राणाग्निहोत्र करतां येईल. कारण, ह्या प्राणाग्निहोत्राला श्रुतीनें 'अग्निहोत्र' हा शब्द लाविला आहे आणि अग्निहोत्रामध्यें तर एक पदार्थ नसला तर त्याच्या जागीं त्याचा प्रतिनिधि असा दुसरा पदार्थ घेण्याची वहिवाट आहे. (सू. ४१) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, भोजनाचा लोप झाला असतां ह्या प्राणाग्निहोत्राचाही लोपच होतो. कारण, 'ह्या प्राणाग्निहोत्राचें हविर्द्रव्य अन्नच आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. जरी श्रुतीनें ह्या प्राणाग्निहोत्राला 'अग्निहोत्र' हा शब्द लाविला आहे तरी तो अर्थवादवाक्यामध्ये असल्यामुळें त्याच्यावर मोठा भार देतां येत नाही. असें असूनही जर कदाचित् भार दिला तर अग्निहोत्रांतील उद्धरण वगैरे सर्व गोष्टी ह्या प्राणाग्निहोत्रामध्यें कराव्या लागतील; आणि त्या तर संभवत नाहीत. आतां या प्राणाग्निहोत्राविषयीं आदर दाखविणाऱ्या श्रुतीचा इतकाच अभिप्राय आहे कीं, भोजनाचा प्रसंग आला असतां त्या वेळीं मात्र आपल्या पूर्वी दुसऱ्याचें प्राणाग्निहोत्र होऊं देऊं नये. यापेक्षां ज्यास्त अभिप्राय जर त्या श्रुतीचा काढावा तर त्या श्रुतीवर ज्यास्त ओझे लादल्यासारखें होतें; आणि तें तर तिला सोसत नाही. तेव्हां यावरून 'भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्र करूं नये' हें सिद्ध झालें.]

आदरादलोपः ॥ ४० ॥

४० (प्राणाग्निहोत्राचा) लोप होत नाही. कारण (त्याच्याबद्दल श्रुतीचा) आदर आहे. (२६)

छांदोग्यामध्ये वैश्वानरविद्येच्या संबन्धानें असें म्हटलें आहे :—“ जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल तें होमाकरितां होय. जी आहुति प्रथम द्यावयाची ती त्यानें 'प्राणाय स्वाहा' असें म्हणून प्राणाला द्यावी ” (छां. ५।१९।१) इत्यादि. येथें पांच प्राणाहुती सांगितल्या आहेत; व पुढें 'जो हें असें जाणून अग्निहोत्र करतो' (छां. ५।२४।२); 'ज्याप्रमाणें येथें भुकेनें व्याकुळ झालेलीं मुलें आईचा आश्रय करतात,

१ प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे जे शरीरामधील पांच वायू त्यांना उद्देशून ज्या भोजनाच्या आरंभीं पांच आहुती दिल्या जातात त्या पांच प्राणाहुती होत.

२ 'जो अग्निहोत्र करतो म्हणजे पांच प्राणांना आहुती देतो त्यानें त्या आहुती सर्व लोकांमध्ये सर्व भूतांमध्ये आत्म्यांना दिल्यासारख्या होतात' असें हें प्राणाग्निहोत्राची प्रशंसा करणारें अर्थवादवाक्य आहे.

त्याप्रमाणे सर्व लोक अग्निहोत्राचा आश्रय करतात' (छां. ५।२।४।५) या वाक्यांत त्या (प्राणाहुती—) ना 'अग्निहोत्र' शब्द लावला आहे. आतां, येथें असा प्रश्न उद्भवतो कीं भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा लोप होतो किंवा नाही. शंका :—' जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल ' या वाक्यांत अन्नाच्या प्राप्तीचा होमाशीं संबंध सांगितला असल्यामुळे, व अन्नाची प्राप्ति ही भोजनाकरितांच असल्यामुळे, भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा लोप होतो असेंच समजलें पाहिजे. या शंकेवर (पूर्वपक्षी सूत्रांतच) उत्तर देतो :—(भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा) लोप होत नाही. कशावरून ? आदर (दाखविल्या—) वरून. उदा०—वैश्वानर विद्येमध्येच जाबालांचें पुढील वाक्य आहे :—' अतिथींच्या अगोदर (यजमानानें) भोजन करावें. (कारण जर तो अतिथीच्या मागून भोजन करील, तर) स्वतःचें अग्निहोत्र न करतां त्यानें दुसऱ्याचें अग्निहोत्र केलें असें होईल.' या वाक्यांत ' अतिथींना प्रथम भोजन घालावें ' या गोष्टीची निंदा करून ' यजमानानें प्रथम भोजन करावें ' असें सांगून प्राणाग्निहोत्राबद्दल श्रुति आदर दाखविते. आतां जी श्रुति प्राथम्याचा (देखील) लोप सहन करीत नाही, ती प्राथम्यविशिष्ट अशा अग्निहोत्राचा लोप सहन करीत नाही हें सांगावयाला नकोच. शंका :— भोजनार्थ जें अन्न त्याच्या प्राप्तीचा होमाशीं संबंध सांगितला असल्यामुळे भोजनाचा लोप प्राप्त झाला असतां त्या होमाचाही लोप प्राप्त होतो असें वरील वाक्यांत

३ पांच प्राणाहुतींचा.

४ पांच प्राण तृप्त झाले म्हणजे सूर्य, चंद्र, अग्नि वगैरे लोक तृप्त होतात; म्हणून या लोकांच्या तृप्तीकरितां या अग्निहोत्राचा ते सर्व लोक आश्रय करतात. हें अर्थवादवाक्य आहे. कारण, यामध्ये प्राणाग्निहोत्राची प्रशंसा केली आहे.

५ कारण, भोजनाचा लोप झाला असतां तेथें अन्नाची प्राप्तीच नसते; आणि अन्नाची प्राप्ति असेल तरच हें प्राणाग्निहोत्र करावयाचें आहे.

६ ' वैश्वानरविद्या जाणणाच्या मनुष्यानें आपल्या घरीं अतिथि आला असतांही त्याच्या अगोदर भोजन (प्राणाग्निहोत्र) करावें म्हणजे पांच प्राणाहुती द्याव्या ' असा या वाक्याचा अर्थ आहे.

७ अतिथीनें प्राणाहुती दिल्यानंतर आपण प्राणाहुती देईल.

८ धर्मशास्त्रामध्ये प्रसिद्ध असलेल्या या गोष्टीची.

९ वैश्वानरविद्येच्या उपासकानें जर धर्मशास्त्राप्रमाणें अतिथीला पूर्वीं भोजन घातलें, तर त्याच्या प्राणाग्निहोत्राचा सर्वथा लोप होत नाही; फक्त अतिथीच्या प्राणाग्निहोत्राच्या मागून त्याचें प्राणाग्निहोत्र होणार. परंतु त्या जाबालश्रुतीचा प्राणाग्निहोत्राविषयीं विशेष आदर असल्यामुळे तिला जर एवढें देखील खपलें नाही, तर सर्वथा प्राणाग्निहोत्राचा लोप झालेला तिला कसा खपेल ? तात्पर्य :— भोजनाचा लोप झाला तरी प्राणाग्निहोत्राचा लोप होत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

सांगितलें आहे. (पूर्वपक्ष्याचें) उत्तर :—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, त्या वाक्याचा (होमाकरितां) एका विशेष प्रकारच्या द्रव्याचें विधान करण्याचा उद्देश आहे. कारण, व्यवहारांतील अग्निहोत्राला दूध वगैरे द्रव्यांची सामग्री सांगितली आहे; आणि येथेंही ' अग्निहोत्र ' शब्द दृष्टीस पडतो. तेव्हां यावरून व्यवहारांतील अग्निहोत्राचीं सर्व अंगें कौंडिपायींच्या अयनाप्रमाणें येथें प्राप्त होतात. म्हणून ' या ठिकाणीं अन्न हें द्रव्य आहे ' या विशेष प्रकारच्या अंगाचें विधान करण्याकरितां ' जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल ' हें वरील वाक्य दिलें आहे. आतां अंगाचा लोप झाला तरी प्रधान (वस्तू -) चा लोप होत नाहीं असा (पूर्वमीमांसेचा) सिद्धान्त आहे. म्हणून भोजनाचा जरी लोप झाला तरी प्रतिनिधिर्न्यायानें उदक किंवा दुसरें एखादें योग्य द्रव्य घेऊन त्याच्या योगानें प्राणाग्निहोत्र करावें असें सिद्ध झालें. (४०)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :—

उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् ॥ ४१ ॥

४१ (भोजन) उपस्थित झालें असतां त्या—(म्ह. भोजन-
द्रव्या-) पासून (प्राणाग्निहोत्र करावें). कारण
तसें सांगितलें आहे. (२६)

भोजन उपस्थित झालें असतां त्यापासून म्हणजे जें भोजनद्रव्य प्रथम प्राप्त होतें त्यापासून प्राणाग्निहोत्र करावें. कशावरून ? तसें सांगितलें आहे यावरून.

१० जे लोक यज्ञामध्ये कुंडानें (म्हणजे एका विशेष प्रकारच्या पात्रानें) सोमरसाचें प्राशन करतात, त्या लोकांना ' कौंडिपायी ' म्हणतात. त्यांच्या अयनामध्ये म्हणजे वर्षभर चालणाऱ्या अशा विशेष प्रकारच्या यज्ञामध्ये ' महिनाभर अग्निहोत्र करावें ' असा नेहमीच्या अग्निहोत्रापेक्षां निराळ्या अग्निहोत्राचा विधि सांगितला आहे. आतां, ह्या निराळ्या अग्निहोत्रामध्ये हविर्द्रव्यें कोणतीं घ्यावीं असा संशय आला असतां ज्याअर्थीं येथें अग्निहोत्र हेंच नांव दिलें आहे त्याअर्थीं प्रसिद्ध अग्निहोत्रामध्ये जीं दूध वगैरे हविर्द्रव्यें आहेत तींच येथें घ्यावीं असा निश्चय होतो.

११ जै. सू. १०।२।६१ पहा.

१२ व त्या भोजनाच्या लोपामुळे प्राणाग्निहोत्राच्या अंगाचा म्हणजे अन्नरूपी विशेष प्रकारच्या हवीचा लोप झाला तरी.

१३ एखाद्या ठिकाणीं सांगितलेला पदार्थ जर न मिळेल तर त्याच्या ऐवजीं त्याच्या साधारण बरोबरीचा पदार्थ घेणें याला ' प्रतिनिधिर्न्याय ' म्हणतात. उदाहरणः—भात नसेल तर तांदूळ घेणें; साखर नसेल तर गूळ घेणें इत्यादि.

१ त्याच्या योगानें.

उदा०—‘ जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल, तें होमाकरितां होय ’ (छां. ५:१९।१) या वाक्यांत अन्नाच्या प्राप्तीचा ‘ सिद्ध गोष्ट ’ या रूपानें परामर्श केला असल्यामुळें ‘ (भोजनरूप) दुसऱ्या कामाला उपयोगी पडणाऱ्या द्रव्याच्या योगानेंच प्राणाहुती घ्याव्या ’ असा विधि श्रुति करते. तेव्हां ज्यांचें स्वरूप अप्रयोजक आहे अशा त्या आहुती असल्यामुळें त्या भोजनाचा लोप झाला असतां अन्नाच्या ऐवजीं दुसऱ्या द्रव्याचा उपयोग करण्याला, आपल्याला कशा प्रवृत्त करतील ? शिवाय, व्यवहारांतील अग्निहोत्राचीं अंगेही येथें प्राप्त होत नाहीत. कुंडपार्यांच्या अयनासंबंधानें ‘ एक महिनाभर त्यानें अग्निहोत्र करावें ’ या विधिवाक्यांत ‘ अग्निहोत्र ’ शब्द आला असल्यामुळें तेथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राप्रमाणेंच अग्निहोत्र करण्याचा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येईल; आणि म्हणून तेथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राचीं अंगे प्राप्त होतात हें बरोबरच आहे. परंतु येथें ‘ अग्निहोत्र ’ हा शब्द अर्थ-वादाक्यांत आला आहे; म्हणून येथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राप्रमाणें अग्निहोत्र करण्याचा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाही. आतां, असें असूनही जर येथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राचे धर्म प्राप्त होतात असें मानलें, तर ‘ अग्नीचें उद्धरण करणें ’ वगैरे अंगेही येथें प्राप्त होऊं लागतील. परंतु या अंगांचा येथें संभवच नाही. प्रथमतः अग्नीचें उद्धरण हें होमाला आधार तयार करण्याकरितां करतात. परंतु हा (सध्यांचा) होम अग्नीमध्ये करावयाचा नाही; कारण तसें मानलें असतां ‘ आहुती भोजनाकरितां आहेत ’ या गोष्टीला बाध येऊं लागेल. शिवाय, त्या आहुतींचा भोजनाकरितां मिळविलेल्या द्रव्यांशीं संबंध आहे म्हणून हा होम मुखामध्येंच करावयाचा आहे. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘ अतिथींच्या अगोदर (यजमानानें) भोजन करावें ’ ही जाबालांची श्रुति ‘ हा होम मुखरूपी आधारामध्येंच करावयाचा आहे ’ असें दाखविते. म्हणूनच येथें देखील ‘ अग्निहोत्राचीं अंगे काल्पनिक आहेत ’ असें श्रुति

२ व्यर्थ. भोजनाचा लोप झाला असतां आहुतींची मुळीच जरूर नाही. म्हणून ‘ त्यांचें स्वरूप अप्रयोजक आहे ’ असें येथें म्हटलें आहे.

३ मागे अ. ३ पा. ३ सू. ४० टी. २ आणि ४ पहा.

४ होमाकरितां अग्नि प्रदीप्त करणें.

५ तात्पर्यः—येथें अर्थवादावरून अग्निहोत्राचे धर्म प्राप्त होतात ही भलतीच गोष्ट मानावयाची, आणि पुन्हां त्या गोष्टींचा उद्धरण करणें वगैरे अनेक ठिकाणीं बाध करावयाचा; त्यापेक्षां मुळीच ती गोष्ट मानूंच नये हें चांगलें असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

६ भोजन करावें म्हणजे भोजनाच्या आरंभीच्या पांच प्राणाहुती घ्याव्या. आतां जर ह्या आहुती प्रत्यक्ष अग्नीमध्ये द्यावयाच्या असतील, तर ‘ अतिथींच्या अगोदर ’ हे शब्द लागणार नाहीत. कारण अतिथि ह्या अग्नीमध्ये होम करण्याकरितां आलेला नसतो, तर भोजनाकरितांच आलेला असतो.

७ अर्थवादावरून अग्निहोत्राचीं अंगे येथें प्राप्त होत नाहीत म्हणूनच.

दाखविते. उदा० — ‘ऊर ही वेदि होय; केंस हे बर्हि होत; हृदय हा गार्हपत्य होय; मन हा अन्वाहार्यपचन होय; आणि मुख हा आहवनीय होय’ (छां. ५।१।८।२). ‘वेदि’ या शब्दाचा येथे ‘केवल स्थंडिल’ हा अर्थ आहे असें समजावें. कारण, मुख्य (व्यवहारांतील) अग्निहोत्रामध्ये ‘वेदि’^९ नाही; आणि मुख्य अग्निहोत्राच्या अंगांचीच भावना येथे विवक्षित आहे. शिवाय, ज्याचा काल नियमित आहे अशा भोजनाशी प्राणाग्निहोत्राचा संबंध असल्यामुळे त्याचा मुख्य अग्निहोत्राच्या कालाशी संबंध होऊ शकत नाही. अशाच रीतीने (मुख्य अग्निहोत्राची) ‘उपस्थान’ वगैरे^{१०} कांहीं इतर अंगे देखील प्राणाग्निहोत्राशी पूर्ण रीतीने जुळत नाहीत. तेव्हां यावरून मंत्र, द्रव्य आणि देवता यांच्या सहवर्तमान हे पांच होम भोजन उपस्थित झाले असतां करावयाचे आहेत असे सिद्ध झाले. आतां आदर दाखविणारी जी जात्रांचा श्रुति वर दाखल केली आहे, ती ‘भोजन उपस्थित झाले असतां यजमानानें प्रथम भोजन करावें’ असे विधान करण्याकरितां आहे. त्या श्रुतीला यापेक्षां जास्त ओझे सोसणार नाही. म्हणजे या विधानाच्या योगानें प्राणाग्निहोत्र हे नित्य करावें असे दाखविणें शक्य नाही. तेव्हां यावरून भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा देखील लोपच होतो असे सिद्ध झाले. (४१)

८ दर्भ.

९ गार्हपत्य, अन्वाहार्यपचन, आणि आहवनीय या तीन नांवांचे तीन अग्नी अग्निहोत्राच्या घरीं असतात.

१० वेदि म्हणजे यज्ञाकरितां तयार केलेला ओटा. हाच वेदि शब्दाचा मुख्य अर्थ आहे. अग्निहोत्रामध्ये हा ओटा अग्न्य नाही, तर माथे स्थंडिल असते. स्थंडिल म्हणजे अग्नि ठेवण्याकरितां तयार केलेले कुंड.

११ म्हणजे मुख्य अग्निहोत्राचे जे सकाळ आणि संध्याकाळ असे दोन काल त्यांचा या प्राणाग्निहोत्राशी संबंध संभवत नाही. कारण, प्राणाग्निहोत्र हे भोजनाच्या वेळीं केले जाते; आणि भोजन हे सकाळीं व संध्याकाळीं केले जात नाही, तर दुपारीं आणि रात्रीं केले जाते. तेव्हां अर्थवादावरून ‘अग्निहोत्राचे धर्म येथे प्राप्त होतात’ ही गोष्ट मानली, तर उद्धरणाप्रमाणे अग्निहोत्राच्या कालांचा येथे बाध करावा लागेल. तेव्हां ती गोष्ट न मानणें हेंच चांगले.

१२ प्रार्थना करणें.

१३ ‘वगैरे’ शब्दानें परिस्तरण (म्हणजे अग्नीच्या चारी बाजूंना दर्भ पसरणें) घ्यावें.

१४ प्रत्यक्ष अग्नि नसल्यामुळे उपस्थान व परिस्तरण हीं प्राणाग्निहोत्रामध्ये संभवत नाहीत.

१५ ‘प्राणाय स्वाहा’ म्हणजे प्राणाला देतो, ‘अपानाय स्वाहा’ म्हणजे अपानाला देतो इत्यादि त्या प्राणाहुती देण्याचे मंत्र होत. अन्न हें हविर्द्रव्य होय. तसेंच, प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे पांच वायू देवता होत.

१६ म्हणजे भोजनाचा लोप झाला असतां हे होम मुळींच करूं नये.

१७ आपल्या घरीं अतिथि प्राप्त झाला असतां यजमानानें जें प्राणाग्निहोत्र करणें तें अतिथीच्या अगोदर करावें किंवा मागून करावें असा संशय आला असतां तेथे ‘तें अगोदरच

[आतां येथून सत्ताविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बेचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू० ४२) यज्ञ वगैरे कर्मांना अंगभूत अशा ज्या गोष्टी त्यांच्या संबधानें कांहीं उपासना श्रुतीमध्ये सांगितल्या आहेत. उदा० :— ‘ ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे त्याची उपासना करावी ’ इत्यादि. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कर्मांच्या अंगभूत गोष्टींशीं या उपासनांचा संबंध असल्यामुळे कर्म करणाऱ्या मनुष्यानें कर्म करतांना ह्या उपासना अवश्य केल्याच पाहिजेत. आतां, जरी त्या उपासनांची ‘ इच्छा पूर्ण होतात ’ इत्यादि स्वतंत्र फलें श्रुतीमध्ये सांगितलीं आहेत तरी त्यांवरून ‘ त्या फलांची इच्छा असेल तरच उपासना करावी ’ असें समजूं नये. कारण, त्या श्रुती अर्थवाद आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीला विनाकारण अर्थवाद म्हणणें योग्य नाही. तेव्हां त्या उपासनांच्या फलाची इच्छा नसल्यास उपासना करण्याचें कांहीं कारण नाही. शिवाय, जर त्या उपासना नित्य असत्या तर त्या यज्ञ-प्रकरणामध्येच सांगितल्या असत्या. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीवरूनही ‘ ह्या उपासना अनित्य आहेत ’ असेंच सिद्ध होतें. शिवाय, ‘ उपासनारहित कर्मापेक्षा उपासनासहित कर्म अधिक प्रबल आहे ’ असें छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां अर्थातच ‘ उपासनारहित कर्म आहे ’ असें सिद्ध होतें. म्हणूनच कल्पसूत्रकारांनीं असल्या उपासनांचा कर्मांमध्ये समावेश केला नाही.]

तन्निर्धारणानियमस्तदृष्टेः पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम् ॥ ४२ ॥

४२ त्या (कर्मांगां-) च्या निर्धारणांचा (कर्मांशीं) नियमानें संबंध असत नाही. कारण तसें दृष्टीस पडतें. शिवाय, (असल्या विद्यांना) अप्रतिबंध-रूप निराळेंच फल आहे. (२७)

कर्मांना अंगभूत ज्या गोष्टी आहेत त्यांच्याशीं संबद्ध अशा कांहीं विद्या (वेदान्तग्रंथांमध्ये) आढळतात. उदा०—‘ त्यानें ओम् हें जें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ’ (छां० १।११) इत्यादि. आतां येथें असा प्रश्न उद्भवतो करावें ’ असें सांगण्याविषयीं ‘ अतिथीच्या अगोदर भोजन (म्हणजे प्राणाग्निहोत्र) करावें ’ या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. परंतु जेव्हां भोजनाचा लोप प्राप्त होतो, तेव्हां प्राणाग्निहोत्र करावें किंवा करूं नये असा संशय आला असतां तेथें प्राणाग्निहोत्र करावेंच असें सांगण्याविषयींही त्या श्रुतीचें दुसरें तात्पर्य मानणें म्हणजे त्या श्रुतीवर ज्यास्त ओझे लादल्यासारखें होतें. तेव्हां तसें ओझे लादणें बरोबर नाही. म्हणून त्या श्रुतीचें दुसरें एक तात्पर्य आहे असें मानतां येत नाही.

१ उपासनांचा.

२ मध्ये कांहीं अढथळा न येणें.

कीं त्या विद्यांचा जो कर्माशीं संबंध आहे तो पर्णमयत्व वगैरंप्रमाणें आहे किंवा गोदोहन वगैरंप्रमाणें अनित्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, तो संबंध नित्य आहे. कशावरून? यज्ञप्रयोगाचीं जीं वचनें आहेत त्यांनीं त्यांचीं अंतर्भाव केला आहे यावरून. जरी ह्या उपासना एखाद्या विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ करून सांगितल्या नाहीत, तरी उद्गीथ वगैरेच्या द्वारानें त्यांचा यज्ञाशीं संबंध असल्यामुळे यज्ञप्रयोगाच्या वचनांनींच त्यांचा (पर्णमयत्व वगैरे) इतर अंगांप्रमाणें अंतर्भाव केला आहे. आतां, ह्या उपासनांची 'तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो' (छा० १।१।७) इत्यादि स्वतःच्या प्रकरणामध्यें फलें सांगितलीं आहेत खरी; तथापि, ज्या वाक्यांत तीं फलें सांगितलीं आहेत त्यांमध्ये स्वार्थी प्रयोग असल्यामुळे तीं वाक्ये केवळ अर्थवादवाक्ये होत; त्यांचें 'निर्दोष शब्द ऐकणें' ही गोष्ट सांगणाऱ्या वाक्यांप्रमाणें फल सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाही. तेव्हां, ज्याप्रमाणें

३ यज्ञकर्मांमध्ये जी ओंकाराची उपासना सांगितली आहे तिचा यज्ञाशीं संबंध नित्य आहे म्हणजे यज्ञ करतांना ती उपासना केलीच पाहिजे, किंवा, तो संबंध अनित्य आहे म्हणजे यज्ञ करतांना ती उपासना न केली तरी चालते, असा संशय येतो. कारण दोन्ही तऱ्हेचे दृष्टान्त मिळतात. (१) यज्ञामध्यें तुपाची आहुति देण्याचें जें पळीसारखें पात्र असतें त्याला 'जुहु' म्हणतात. आतां, ही 'जुहु' पर्णमय म्हणजे पळसाच्या पानाची असावी असें 'ज्याची जुहु पर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाही' ह्या श्रुतीवरून समजतें. 'तो सदोष शब्द ऐकत नाही' या वाक्याचा 'वाइट शब्द त्याच्या कानीं पडत नाही' असा अर्थ होय. हें वाक्य पर्णमय जुहुची प्रशंसा करणारें असल्यामुळे अर्थवादवाक्य आहे. म्हणून त्याचें फल सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाही. आतां, ह्या पर्णमयत्वाचा म्हणजे पळसाच्या पानाची जुहु करण्याचा यज्ञाशीं नित्य संबंध आहे म्हणजे यज्ञामध्यें जी जुहु करतात ती नेहमीं पळसाच्या पानांचीच करतात. (२) यज्ञामध्यें जें पाणी आणणें तें पशूंची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें गोदोहनांतून आणावें असा विधि आहे. गोदोहन म्हणजे गाईची धार काढण्याचें भांडें होय. ह्या गोदोहनाचा जो यज्ञाशीं संबंध आहे तो अनित्य आहे. म्हणजे यज्ञामध्यें गोदोहनांतूनच पाणी आणतात असा नियम नाही; तर पशूंची इच्छा असल्यास गोदोहनांतून पाणी आणतात; तशी इच्छा नसल्यास गोदोहनांतून पाणी आणीत नाहीत.

४ उपासनांचा.

५ संग्रह.

६ यज्ञप्रकरणाला.

७ तेव्हां अर्थातच त्या फलांची ज्याला इच्छा असेल त्यानें उपासना करावी; भलत्यानें करण्याचें कारण नाही. यावरून उपासनांचा कर्माशीं जो संबंध आहे तो अनित्य आहे असें सिद्ध होतें.

८ 'तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो' इत्यादि वाक्यांत.

९ मार्गे अ. ३ पा. ३ सू. ३८ टी. १३ पहा.

१० मागील टी. ३ पहा.

‘ज्याची जुहू पूर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाही’ इत्यादि गोष्टी एखाद्या विशिष्ट प्रकरणामध्ये सांगितल्या नसूनही त्यांचा जुहू वगैरेच्या द्वाराने यज्ञामध्ये अंतर्भाव होत असल्यामुळे त्या एखाद्या विशिष्ट प्रकरणामध्ये सांगितल्या असल्या-प्रमाणेच यज्ञाशी नित्य संबद्ध होतात, त्याप्रमाणे उपासना देखील यज्ञाशी नित्य संबद्ध होतात.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचे उत्तर :—जीं हीं उद्गीथ वगैरे कर्मांगांच्या यथार्थ स्वरूपाचीं निर्धारणे (श्रुतीनें केलेलीं) आहेत, उदा०—‘(उद्गीथ हा) उत्तम रस आहे’ (छा० १।१।३), ‘तो इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो’ (छा० १।१।७), ‘तो इच्छांचा तृप्त करणारा होतो’ (छा० १।१।८), ‘तो मुख्य प्राण आहे’ (छा० १।२।७), ‘तो आदित्य आहे’ (छा० १।३।१) इत्यादि, त्यांचा (इतर) नित्य (कर्मांगां -) प्रमाणे कर्माशीं नियमाने (म्ह. नित्य) संबंध असू शकत नाही. कशावरून? तसें दृष्टीस पडतें यावरून. असल्या कर्मांगांचीं कर्माशीं अनित्य संबंध आहे असें श्रुति दाखविते. कारण, ‘त्यामुळे जो हें असें जाणतो आणि जो हें असें जाणत नाही असे दोघेही कर्म करतात’ (छा० १।१।१०) या वाक्यांत (वरील मार्गांचे) ज्ञान नसलेल्या मनुष्याला देखील कर्म करण्याची श्रुतीनें परवानगी दिली आहे. तसेच ज्यांना ‘प्रस्ताव’ वगैरेच्या देवतांचें ज्ञान नाही अशा ‘प्रस्तोता’ वगैरे ऋत्विजांकडून देखील लोक यज्ञ करवितात असें (श्रुतीनें) निश्चित केलेले पुढील वाक्यांत आढळून येतें:—‘हे प्रस्तोत्यां! ज्या देवतेचा

११ म्हणजे यज्ञकर्माला अंगभूत अशा उद्गीथ वगैरे गोष्टींच्या खऱ्या स्वरूपाच्या ज्या उपासना श्रुतीमध्ये सांगितल्या आहेत.

१२ अ. ३ पा. ३ सू. ७ टी. २ पहा.

१३ ज्याप्रमाणे पूर्णमयत्वरूप अंगभूत गोष्टीचा यज्ञकर्माशीं नित्य संबंध आहे त्याप्रमाणे.

१४ उपासनेसारख्या.

१५ कर्माला अंगभूत अशा गोष्टींचा.

१६ ‘जो हें उद्गीथाचें खरें स्वरूप (म्ह. उद्गीथविद्या) जाणतो आणि जो तें जाणित नाही ते दोघेही त्यामुळे म्हणजे त्या उद्गीथाच्या म्ह. ओंकाराच्या योगाने कर्म करतात. परंतु त्यांपैकीं विद्वान् मनुष्यानें उद्गीथविद्या जाणून श्रद्धालु होऊन उपासनापूर्वक कर्म केले म्हणजे तें कर्म त्याला अधिक फलदायक होतें’ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. कारण हिऱ्याच्या परीक्षकाजवळ हिरा गेला म्हणजे त्याची अधिक किंमत येते. परंतु तोच जर साधारण दुकानदाराजवळ गेला तर त्याला तितकी किंमत येत नाही असें प्रसिद्ध आहे.

१७ दुष्काळाने पीडित झालेला उषस्तिनामक ऋषि ‘कोणी एक राजा यज्ञ करित आहे’ अशी बातमी ऐकून द्रव्यप्राप्तीच्या इच्छेनें त्या राजाच्या घरीं गेला, व तेथें प्रस्तोता, उद्गाता, आणि प्रतिहर्ता हे तीन ऋत्विज यज्ञ करित होते त्यांना म्हणाला :—‘हे प्रस्तोत्या! ज्या देवतेचा

प्रस्तावाशी संबंध आहे ती न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील ' (छां० १।१०।९)
 ' ती न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील ' (छां. १।१०।१०) ' ती न जाणतां
 जर तूं आपलें कर्म करशील ' (छां० १।१०।११).

शिवाय, कर्मावर अवलंबून असलेल्या विद्यांचें कर्मांच्या फलांहून भिन्नच फल असलेलें उपलब्ध होतें; म्हणजे ' कर्मफलाच्या प्राप्तीला अर्धप्रतिबंध ' म्हणजे ' कर्मफलाची समृद्धि ' म्हणजे ' कर्मफलाचा एक विशेष प्रकारचा उत्कर्ष ' असें फल असलेलें पुढील वाक्यांत उपलब्ध होतें:—' त्यामुळें जो हें असें जाणतो आणि जो हें असें जाणत नाही असे दोघेही कर्म करतात. परंतु विद्या आणि अविद्या भिन्न आहेत. तो विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद् यांनी (युक्त होऊन) जें कर्म करतो तेंच प्रबलतर होतें ' (छां० १।१।१०). आतां ' परंतु विद्या आणि अविद्या भिन्न आहेत ' या वाक्यांत ज्ञानी मनुष्याचें कर्म आणि अज्ञानी मनुष्याचें कर्म हीं भिन्न आहेत असें सांगितलें असल्यावरून आणि ' प्रबलतर ' या शब्दांत ' तर ' या प्रत्ययाचा प्रयोग केला असल्यावरून विद्यारहित कर्म देखील (थोडेसें) प्रबल असतें असें निश्चित होतें. आतां, ही गोष्ट विद्येचा कर्माशी अनित्य संबंध असला तरच जुळते. जर विद्येचा कर्माशी नित्य संबंध असेल, तर विद्यारहित कर्म (थोडेसें) प्रबल आहे असें कसें समजतां येईल ? कारण, जेव्हां कर्म आपल्या सर्व अंगांनी युक्त असतें,

प्रस्तावाशी संबंध आहे ती देवता न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील तर तुझें मस्तक तुझ्या पडेल. हे उद्गात्या ! ज्या देवतेचा उद्गीथाशी संबंध आहे ती देवता न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील तर तुझें मस्तक तुझ्या पडेल. हे प्रतिहत्या ! ज्या देवतेचा प्रतिहाराशी संबंध आहे ती देवता न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील तर तुझें मस्तक तुझ्या पडेल. तात्पर्य—या श्रुतीमध्ये प्रस्तोता वगैरे ऋत्विज अविद्वान् होते असें सांगितलें असल्यामुळें या श्रुतीवरून अविद्वान् मनुष्यांनाही कर्म करण्याचा अधिकार आहे असें सिद्ध होतें. सामवेदाच्या प्रत्येक ऋचेमध्ये १ हिंकार २ प्रस्ताव ३ उद्गीथ ४ प्रतिहार आणि ५ निधन असे पांच प्रकार केले जातात. त्यांपैकी ऋचेच्या आरंभी जो ' हुं ' असा शब्द लावतात त्याला ' हिंकार ' म्हणतात. हा प्रस्तोत्यानें म्हणावयाचा असतो. ऋचेचे तीन भाग करून त्यांतील पहिल्या भागाला ' प्रस्ताव ' म्हणतात. हा देखील प्रस्तोत्यानेंच म्हणावयाचा असतो. दुसऱ्या भागाच्या आरंभी ' ओम् ' असा शब्द लावतात. या भागाला ' उद्गीथ ' म्हणतात. हा उद्गात्यानें म्हणावयाचा असतो. तिसऱ्या भागाला प्रतिहार म्हणतात. हा प्रतिहत्यानें म्हणावयाचा असतो. आणि ऋचेच्या शेवटीं ' अस् ' ' साम् ' इत्यादि शब्दांपैकी जो एक शब्द लावतात त्याला ' निधन ' म्हणतात. हा सगळ्यांनीं मिळून म्हणावयाचा असतो.

१८ मध्ये कांहीं अडथळा न येणें.

१९ उपासना.

२० ' प्रबल ' शब्दाला ' तर ' हा प्रत्यय लागून ' प्रबलतर ' असा शब्द सिद्ध होतो. या शब्दाचा ' अधिकफलदायक ' असा अर्थ आहे.

तेव्हांच तें प्रबल होतें असा सिद्धांत आहे. तसेंच, ज्या उपासनांमध्ये सामावर 'लोक' वगैरेची भावना केली आहे त्यांपैकी प्रत्येकाला निरनिराळें नियमित फल पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे :— 'या (ज्ञानी मनुष्या-) ला वरचे आणि खालचे लोक (भोग देण्याला) समर्थ होतात' (छां० २।२।३) इत्यादि. आतां 'जीं हीं फलाचीं विधानें (श्रुतीनें) केलीं आहेत तीं केवळ अर्थवादरूपच आहेत' असें समजणें बरोबर नाही. कारण, तसें मानलें असतां तीं गुणवादरूप होतीलें. परंतु त्यांचें फल सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानलें म्हणजे तीं मुख्यवादरूप आहेत असें म्हणतां येतें. आतां 'प्रयाज' वगैरेसंबंधानें म्हणाल तर तेथें इतिकर्तव्यतेची जरूर असणाऱ्या यज्ञाचें प्रकरण सुरू असल्यामुळें तीं प्रयाजें त्या यज्ञाकरितां आहेत; म्हणून ज्या वाक्यांमध्ये त्या प्रयाजांचीं फलें सांगितलीं आहेत तीं केवळ अर्थवादरूप होतें. हीच गोष्ट एखाद्या विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ न करतां सांगितलेल्या 'पर्ण-

२१ हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन, या पांच प्रकारच्या सामांवर स्वर्गलोक, आदित्य, आकाश, अग्नि, आणि पृथ्वी या पांचांच्या क्रमानें भावना सांगितल्या आहेत.

२२ तात्पर्य—ज्याअर्थी या भावनांचीं फलें सांगितलीं आहेत त्याअर्थी त्या फलांची इच्छा असल्यास त्या भावना कराव्या, नाही तर करण्याचें कारण नाही असें सिद्ध होतें.

२३ म्हणजे 'भावनांची प्रशंसा करणें' हाच फलें सांगणाऱ्या श्रुतीचा उद्देश आहे. तीं फलें खरोखरच प्राप्त होतात असें त्या श्रुतीवरून समजू नये.

२४ अर्थवादवाक्य हें विधीची प्रशंसा करणारें असतें. आतां, जर अर्थवादवाक्याचा स्वतःचा अर्थ संभवून त्यामध्ये विधीची प्रशंसा केली जाईल तर तो अर्थवाद मुख्य होय; आणि जर अर्थवादवाक्याचा स्वतःचा अर्थ न संभवून त्यामध्ये विधीची प्रशंसा केली जाईल तर तो अर्थवाद गुणवाद होय. येथेही अर्थवादवाक्यामध्ये सांगितलेलीं फलें जर न संभवतील म्हणजे प्राप्त होणार नाहीत तर हे अर्थवाद गुणवाद होतील.

२५ आणि अर्थवादवाक्याचा स्वतःचा अर्थ संभवत असल्यामुळें तो गुणवाद आहे असें मानण्यापेक्षां तो मुख्यवाद आहे असेंच मानणें चांगलें.

२६ 'प्रयाज' म्हणजे यज्ञाला अंगभूत असें एक विशेष प्रकारचें कर्म होय. त्याचा त्या यज्ञाशीं नित्यसंबंध आहे. कारण तें प्रयाजकर्म यज्ञाच्या प्रकरणांतच सांगितलें आहे. शिवाय, अनेक प्रकारच्या कर्मांचा समुदायरूप जो यज्ञ त्या यज्ञाला इतिकर्तव्यतेची म्हणजे यज्ञामध्ये अमुक कर्म कर्तव्य आहेत या गोष्टीची जरूर आहे. आणि ती गोष्ट यज्ञप्रकरणामधील प्रयाज वगैरे कर्में सांगणाऱ्या वाक्यांवरूनच सिद्ध होतें. यावरून प्रयाज वगैरे कर्में हीं यज्ञाचें स्वरूप सिद्ध होण्याकरितांच केलीं जातात, स्वतंत्र फलाच्या इच्छेनें केलीं जात नाहीत असें समजतें. तेव्हां अर्थातच त्या प्रयाजकर्माच्या विधीपुढें 'त्याचे शत्रू नष्ट होतात' इत्यादि जीं अर्थवादवाक्यें घातलीं आहेत तीं केवळ अर्थवादरूप आहेत म्हणजे केवळ प्रयाजकर्माची प्रशंसा करण्याकरितांच घातलीं आहेत. त्यावरून प्रयाजाचें तें खरेंच फल आहे असें समजू नये; तर, यज्ञाचें जें फल तेंच प्रयाजाचें फल होय असें समजावें.

मयत्व ' वगैरे अंगांसंबंधानेही समजावी. कारण, पर्णमयत्व वगैरे पदार्थ हे क्रियास्वरूप नसल्यामुळे आश्रयावांचून त्यांचा फलांशी संबंध असू शकत नाहीं. आतां, 'गोदोहन' वगैरे वस्तूंना 'उदक नेणें' वगैरे प्रकृत गोष्टींचा आश्रय मिळत असल्यामुळे त्यांना जे फलाचे विधी सांगितले आहेत ते बरोबरच आहेत. तसेंच, 'बिल्वमयत्व' वगैरे वस्तूंना देखील 'यूप' वगैरे प्रकृत गोष्टींचा आश्रय मिळत असल्यामुळे त्यांना जे फलाचे विधी सांगितले आहेत तेही बरोबरच आहेत. परंतु पर्णमयत्व वगैरे पदार्थांना अशा प्रकारचा कोणताही आश्रय येथें प्रकृत नाहीं. आतां, 'ज्याची जुहू पर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं' या एकाच वाक्यामध्ये 'पर्णमयत्वाचा जुहू हा आश्रय आहे' असे सांगण्याची विवक्षा असून फलाचा विधीही सांगण्याची विवक्षा आहे असे मानले, तर वाक्यभेद—(नामक दोष) प्राप्त होईल.

२७ 'ज्याची जुहू पर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं' हें वाक्य जरी यज्ञाच्या प्रकरणांमध्ये सांगितले नाहीं, तरी त्या पर्णमयत्वाला स्वतंत्र फल आहे असे समजू नये. कारण नुसती पर्णमय जुहू जवळ असली म्हणजे त्यापामून हें फल प्राप्त होतें असे म्हणतां येत नाहीं, तर त्या पर्णमय जुहूच्या योगानें कांहीं तरी कर्म केले म्हणजे त्या कर्माच्या योगानें तें फल प्राप्त होतें असेच मानले पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ह्या पर्णमय जुहूला फल देण्याला यज्ञकर्मरूपी आश्रयाची अपेक्षा लागते. आतां, ज्याअर्थी पर्णमय जुहूला स्वतंत्र फल मानतां येत नाहीं, त्याअर्थी 'तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं' हें वाक्य नुसतें पर्णमय जुहूची प्रशंसा करणारें अर्थवादवाक्य आहे असे मानले पाहिजे; पर्णमय जुहूचें हें खरेंच फल आहे असे मानतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून 'फलाची इच्छा असल्यास पर्णमय जुहू करावी; नाहीं तर करूं नये' असे म्हणतां येत नसल्यामुळे त्या पर्णमय जुहूचा यज्ञकर्माशी नित्यसंबंध आहे असे सिद्ध होतें.

२८ 'पशूंची इच्छा करणाऱ्याने गोदोहनांतून उदक न्यावें' या वाक्यांत 'उदक नेणें' हें कर्म सांगितले असल्यामुळे गोदोहनांतून कोणतें कर्म केले असतां फल प्राप्त होतें असे समजण्याला जुहूप्रमाणें यज्ञकर्मरूपी आश्रयाची अपेक्षा असत नाहीं. तेव्हां त्या गोदोहनाला स्वतंत्र फलाची कल्पना करतां येत असल्यामुळे त्याचा यज्ञकर्माशी अनित्य संबंध आहे असे सिद्ध होतें.

२९ 'अन्न वगैरेची इच्छा करणाऱ्याने बिल्वमय (म्हणजे बेल्याच्या झाडाचा) यूप (म्हणजे यज्ञस्तंभ) करावा' हें वाक्य यज्ञप्रकरणामध्येच असल्यामुळे 'बिल्वमयत्व' या अंगभूत गोष्टीला 'यूप करणें' या कर्माचा आश्रय मिळतो; व त्या आश्रयाच्या द्वारानें बिल्वमयत्व या अंगभूत गोष्टीचें अन्नप्राप्ति वगैरे फल स्वतंत्र रीतीने मिळू शकतें. तेव्हां हें बरील वाक्य अर्थवादवाक्य नव्हे, तर त्यामध्ये खरेंच फल सांगितले आहे असे समजावें.

३० प्रकरणावरून समजणाऱ्या यूपसारखा.

३१ कारण, पर्णमयवाक्य कोणत्याही एका विशेष प्रकरणामध्ये सांगितलेले नाहीं.

३२ तात्पर्य.

३३ एका वाक्याचीं दोन प्रकारचीं तात्पर्ये मानलीं असतां वाक्यभेदनामक दोष येतो.

आतां उद्गीथ वगैरेशीं संबद्ध असलेल्या उपासना ह्या क्रियास्वरूप असल्यामुळे त्यांच्या संबधाने विशिष्ट विधि सांगतां येतो; म्हणून उपासनांना फलाचा विधि सांगणें विरुद्ध होत नाहीं. तेव्हां, ज्याप्रमाणें 'गोदोहन' वगैरे पदार्थ यज्ञाशीं संबद्ध असूनही त्यांना (स्वतंत्र) फलें असल्यामुळे त्यांचा यज्ञाशीं अनित्य संबंध आहे, त्याप्रमाणें उद्गीथ वगैरेशीं संबद्ध अशा उपासनांचा देखील कर्माशीं अनित्य संबंध आहे असें समजावें. याकरितांच कल्पसूत्रांच्या कर्त्यानीं असल्या उपासनांचा कर्मांमध्ये समावेश केलेला नाही. (४२)

[आतां येथून अठाविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये त्रेचाळीसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू० ४३) 'वाणी वगैरे आध्यात्मिक पदार्थांमध्ये प्राण श्रेष्ठ आहे आणि अग्नि वगैरे आधिदैविक पदार्थांमध्ये वायु श्रेष्ठ आहे' अशा, बृहदारण्यकामध्ये वायु आणि प्राण यांच्या दोन उपासना सांगितल्या आहेत. तसेंच, छांदोग्यामध्येही ह्या दोघांच्या उपासना आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वायु आणि प्राण यांची एकच उपासना करावयाची. कारण 'या दोघांचें स्वरूप एकच आहे' ही गोष्ट अनेक श्रुतींवरून सिद्ध होत आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी त्या दोघांचें स्वरूप एक आहे तरी त्यांच्या अवस्था भिन्न भिन्न

३४ आतां 'तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो इत्यादि अर्थवादवाक्यांवरून उपासनांच्या फलाची कल्पना करावयाची, परंतु तशी कल्पना केली तर त्या उपासना सांगणाऱ्या वाक्यांचें उपासना सांगण्याविषयी आणि त्यांचें फल सांगण्याविषयी असें दोन प्रकारचें तात्पर्य मानावें लागत असल्यामुळे तेथें देखील वाक्यभेद दोष येतोच' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

३५ ज्याप्रमाणें 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें ज्योतिष्टोमनामक यज्ञ करावा' या एकाच वाक्याचें जरी 'यज्ञ करावा' हें सांगण्याविषयी आणि 'त्या यज्ञाचें स्वर्ग हें फल आहे' हें सांगण्याविषयी असें दोन प्रकारचें तात्पर्य आहे, तरी तेथें 'स्वर्ग प्राप्त करून देणारा यज्ञ करावा' असा त्या दोन्ही तात्पर्यांचा एकच विशिष्ट विधि मानतां येत असल्यामुळे वाक्यभेद दोष येत नाही, त्याप्रमाणें येथेही 'इच्छा पूर्ण करणाऱ्या उद्गीथाची उपासना करावी' असा त्या दोन्ही तात्पर्यांचा एकच विशिष्ट विधि मानतां येत असल्यामुळे वाक्यभेद दोष येत नाही. 'अमुक फल देणारा' इत्यादि विशेषणें लावून जो विधि सांगितला जातो तो 'विशिष्ट विधि' होय. आतां पर्णमयवाक्यामध्ये मात्र असा विशेष विधि मानतां येत नाही. कारण, पर्णमयत्व ही गोष्ट क्रियास्वरूप नसल्यामुळे तिला 'अमुक फल देणारें' अशा अर्थाचें विशेषण देतां येत नाही कारण, कोणतेही एखादें कर्म केल्याशिवाय नुसत्या वस्तूपासून फल प्राप्त होण्याचा बिलकूल संभव नाही.

३६ एखाद्या श्रुतीमध्ये जें यज्ञकर्म सांगितलें असतें त्याला त्या श्रुतीमध्ये न सांगितलेल्या अशा अन्य गोष्टींची जरूर लागते. आतां त्या अन्य गोष्टी कोणत्या घ्याव्या याबद्दल विचार कल्पसूत्रांमध्ये केला आहे.

असल्यामुळे उपासना भिन्नभिन्नच केल्या पाहिजेत. जर उपासना एकच असती तर श्रुतीमध्ये आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थांचा पृथक् निर्देश केला नसता. आतां, बृहदारण्यकामध्ये जें पुढें 'एकच व्रत करावें' असें म्हटलें आहे त्याचा 'वायु आणि प्राण यांचें व्रत एकच करावें' असा अभिप्राय आहे. शिवाय, छांदोग्यामध्ये त्या दोघांचा भिन्न रूपानेंच उपसंहार केला आहे. त्यावरूनही 'ह्या उपासना दोन आहेत' असें सिद्ध होतें. ज्याप्रमाणें त्रिपुरोडाश इष्टीमध्ये एकाच इंद्राचें राजत्व वगैरे गुणांच्या योगानें भेद मानून त्यांना निरनिराळे पुरोडाश दिले जातात, त्याप्रमाणें येथें वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एकच असूनही उपास्यरूप अंश पृथक् असल्यामुळे उपासनाही पृथक्च केल्या जातात असें समजावें.]

प्रदानवदेव तदुक्तम् ॥ ४३ ॥

४३ (पुरोडाशांच्या) प्रदानाप्रमाणेंच (हें होय). ही
गोष्ट (जैमिनीनें) सांगितली आहे. (२८)

वाजसनेयकामध्ये 'मी बोलतच राहीन असा वाणीनें पण केला' (बृ.१।५।२१) इत्यादि ठिकाणीं 'वाणी वगैरे आध्यात्मिक पदार्थांमध्ये प्राण श्रेष्ठ आहे, आणि अग्नि वगैरे आधिदैविक पदार्थांमध्ये वायु श्रेष्ठ आहे असें निश्चित केलें आहे. त्याप्रमाणेंच छांदोग्यामध्ये 'वायु हा खरोखर संहारकर्ता आहे' (छां.० ४।३।१) या वाक्यांत 'अग्नि वगैरे आधिदैविक पदार्थांचा वायु हा संहारकर्ता आहे'; तसेंच 'प्राण हा खरोखर संहारकर्ता आहे' (छां. ४।३।२) या वाक्यांत 'वाणी वगैरे आध्यात्मिक पदार्थांचा प्राण हा संहारकर्ता आहे' असें निश्चित केलें आहे. आतां येथें असा संशय येतो, कीं हे जे वायु आणि प्राण, त्यांच्या भिन्न भिन्न उपासना करावयाच्या

१ वाणी वगैरे इंद्रियें मोठेपणा मिळविण्याकरतां एकमेकांच्या स्पर्धेनें एकसारखी आप-आपले व्यापार करूं लागलीं. परंतु त्या सर्वांना श्रमरूपी मृत्यूनें ग्रासलें म्हणजे तीं सर्व इंद्रियें दमलीं. पण प्राणाचा व्यापार (म्हणजे श्वासोच्छ्वास) जरी एकसारखा चालूं होता तरी तो प्राण तेवढा दमला नाही. म्हणून आध्यात्मिक म्हणजे शरीरामध्ये असणाऱ्या अशा वाणी वगैरेंमध्ये प्राण हा श्रेष्ठ आहे असें तेथें सांगितलें आहे.

२ अग्नि वगैरे देवता जेव्हां आपआपले व्यापार एकसारख्या करूं लागल्या, तेव्हां त्या दमल्या. परंतु एकटा वायु मात्र दमला नाही म्हणून देवतांमध्ये वायु श्रेष्ठ आहे असें निश्चित केलें आहे.

३ कारण अग्नि, सूर्य, चंद्र या देवता तेजोमय असल्यामुळे त्यांचा वायूमध्येच लय होत आहे. आणि उदकाचाही तेजाच्या द्वारानें वायुमध्येच लय होत आहे.

४ कारण ज्ञोपेमध्ये वाणी, चक्षु, श्रोत्र आणि मन यांचा प्राणामध्येच लय होत आहे.

किंवा त्यांची एकच उपासना करावयाची. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं हे जे वायु आणि प्राण त्यांची एकच उपासना करावयाची; कारण त्यांचें स्वरूप एकच आहे; आणि स्वरूप एक असतांना त्यांच्या भिन्न भिन्न प्रकारांनीं उपासना करणें बरोबर नाहीं. आतां, 'अग्नीं वाणीरूप होऊन मुखामध्ये प्रवेश केला' (ऐ. २।४) या वाक्याला आरंभ करून 'आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थांचें स्वरूप एकच आहे' असें श्रुति दाखविते. तसेंच, 'ते हे सर्व सारखेच आहेत, सर्व अनंत आहेत' (बृ. १।५।१३) ही श्रुति 'आधिदैविक विभूति ही आध्यात्मिक प्राणांची आत्मभूतच आहे' असें दाखविते. त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं देखील भिन्न भिन्न ठिकाणीं 'आध्यात्मिक पदार्थांचें आणि आधिदैविक पदार्थांचें स्वरूप एकच आहे' अशाविषयीं अनेक चिन्हें उपलब्ध होतात. कांहीं ठिकाणीं तर वायु आणि प्राण हे एक आहेत असें स्पष्टच सांगितलें आहे. उदा०—'जो प्राण तो वायु' त्याप्रमाणेंच वर दाखल केलेल्या वाजसनेयि-ब्राह्मणाच्या शेवटीं 'ज्यापासून सूर्य उगवतो' (बृ. १।५।२३) इत्यादि जो मंत्र दिला आहे त्यामध्ये 'प्राणापासून खरोखर हा उगवतो, प्राणामध्ये हा मावळतो' (बृ. १।५।२३) अशा रीतीनें प्राणाचाच शेवटीं उल्लेख करून 'प्राण आणि वायु हे एक आहेत' असें श्रुति दाखविते. तसेंच, 'म्हणून त्यानें एकच व्रत करावें, (म्हणजे) त्यानें प्राणाचा व्यापार करावा, आणि त्यानें अपानाचा व्यापार करावा' (बृ. १।५।२३) अशा रूपानें एकाच प्राणव्रताचा शेवटीं उल्लेख करून वरील गोष्टच श्रुति दृढ करिते. तसेंच, छांदोग्यामध्ये देखील पुढें 'जगाचा पालक असा जो प्रजापतिनामक एक देव त्यानें चार महात्म्यांना गिळलें' (छां. ४।३६) या वाक्यांत 'एकच संहारकर्ता आहे'

५ 'अग्नीं वाणीरूप होऊन, सूर्यानें चक्षुरूप होऊन' इत्यादि श्रुतींवरून अग्नि, सूर्य वगैरे देवतांचींच वाणी, चक्षु वगैरे स्वरूपे आहेत असें स्पष्ट समजतें; व तेथेंच 'वायूनें प्राणरूप होऊन नासिकेमध्ये प्रवेश केला' असें सांगितलें असल्यामुळे वायु आणि प्राण यांचें ऐक्य आहे असें सिद्ध होतें.

६ सूर्याचा उदय आणि अस्त हे वायुरूपी सूत्रात्म्यापासून होतात. परंतु वायु आणि प्राण हे एकच असल्यामुळे येथें 'प्राणापासून' व 'प्राणामध्ये' असें म्हटलें आहे.

७ जर वायु आणि प्राण या दोघांच्या भिन्न भिन्न अशा दोन उपासना विवक्षित असत्या, तर त्या दोन उपासनांना अंगभूत अशीं व्रतें शेवटीं सांगितलीं असतीं. परंतु ज्याअर्थी 'प्राणाचा आणि अपानाचा व्यापार करणें म्हणजे श्वासोच्छ्वास टाकणें' असें एकच व्रत शेवटीं सांगितलें आहे, त्याअर्थी एकच उपासना येथें विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें.

८ वायुरूपी सूत्रात्मा.

९ अग्नि, सूर्य, चंद्र व उदक या चार देवता आणि वाणी, चक्षु, श्रोत्र व मन हीं चार इंद्रिये यांचा संहार केला.

असें श्रुति सुचविते; 'एक, एका चारांचा संहारकर्ता आहे; व दुसरा, दुसऱ्या चारांचा संहारकर्ता आहे' असें श्रुति सांगत नाही. तेव्हां यावरून 'येथे वायु आणि प्राण यांची एकच उपासना केली पाहिजे' असें सिद्ध होते.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :--येथे वायु आणि प्राण यांच्या पृथक्च उपासना केल्या पाहिजेत. कशावरून? त्यांचा पृथक् निर्देश केला आहे यावरून. आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थांचा जो येथे पृथक् निर्देश केला आहे तो उपासनेकरितां केला आहे. तेव्हां, जर त्या उपासना पृथक् नसतील, तर तो पृथक् निर्देश निरर्थकच होईल. शंका :--वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एक असल्यामुळे त्यांच्या पृथक् उपासना करतां येत नाहीत असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर :--हा दोष येत नाही. कारण, स्वरूप जरी एक असलें, तरी अवस्था भिन्न भिन्न असल्यामुळे निर्देश पृथक् होऊं शकतील, व त्यामुळे उपासनाही पृथक् होऊं शकतील. आतां, वर जो मंत्र दाखल केला आहे त्याचा 'वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एकच आहे असें सांगण्याचा उद्देश आहे अशा रीतीनेही तो लावितां येत असल्यामुळे पूर्वी सांगितलेला जो उपास्य वस्तूचा भेद त्याचें निराकरण करण्याचें त्याला सामर्थ्य नाही.' शिवाय, 'जसा तो या प्राणांमध्ये प्राण आहे तसा या देवतांमध्ये वायु आहे' (बृ. १।५।२२) या श्रुतींत वायु आणि प्राण यांच्यामध्ये उपमानोपमेयभाव सांगितला आहे. या म्हणण्यानें प्राणव्रताचा जो वर उपन्यास केला आहे त्याचेंही व्याख्यान झालें असें समजावें. आतां '(म्हणून त्यानें) एकच व्रत (करावें)' (बृ. १।५।२३) या वाक्यांत जो 'च' शब्द घातला आहे तो 'वाणी वगैरेचीं व्रतें टाकून देऊन प्राणव्रतच करावें' असें सांगण्याकरितां घातला आहे.

१० ज्याअर्थीं श्रुति ही अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक यांचा संहारकर्ता वायु, आणि वाणी, चक्षु, श्रोत्र व मन यांचा संहारकर्ता प्राण असे दोन निरनिराळे संहारकर्ते सांगत नाही, त्याअर्थीं प्राण आणि वायु यांचें ऐक्यच श्रुतीला विवक्षित आहे असें निश्चित होते. यावरून येथें एकच उपासना आहे असें सिद्ध होते.

११ वाणी वगैरे प्राणांमध्ये.

१२ अग्नि वगैरे देवतांमध्ये.

१३ ज्याप्रमाणें प्राणाला मृत्यु प्राप्तीत नाही त्याप्रमाणें वायूला मृत्यु प्राप्तीत नाही अशा रीतीनें प्राण हा उपमान, आणि वायु हा उपमेय असा उपमानोपमेयभाव सांगितला आहे. आतां, एकाच वस्तूमध्ये उपमानोपमेयभाव संभवत नाही; यावरून प्राण आणि वायु या उपास्य वस्तूंचा भेद सिद्ध होतो व त्यावरून त्या दोघांच्या उपासना भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होते.

१४ तेव्हां, जरी शेवटीं एकच व्रत सांगितलें आहे, तरी तें 'वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एक आहे' अशा अभिप्रायानें समजतां येतें, म्हणून त्याला 'उपासना भिन्न आहेत' या गोष्टीचें निराकरण करण्याचें सामर्थ्य नाही असें समजावें.

आतां वाणी वगैरेंचीं व्रतें मोडलीं आहेत. कारण पुढील श्रुतींत तसेंच सांगितलें आहे:— ‘मृत्यूनं श्रमरूप होऊन त्यांना धरलें’ (बृ. १।५।२१) या श्रुतीमध्ये ‘वाणी वगैरेंचीं व्रतें मोडलीं आहेत’ असें सांगितलें आहे. वर जो ‘च’ हा शब्द घातला आहे तो वायूचें व्रत टाकून देण्याकरितां घातला नाही. कारण, ‘आतां येथून व्रतमीमांसा’ (बृ. १।५।२१) असा आरंभ करून श्रुतीनें ‘वायु आणि प्राण या दोघांचीं व्रतें सारखींच मोडलेलीं नाहींत’ असें निश्चित केलें आहे. शिवाय, ‘एकच व्रत करावें’ (बृ. १।५।२३) असें म्हणून पुढें ‘त्याच्या योगानें या देवतेशीं’ सांयुज्य व सालोकेयं यांप्रत तो प्राप्त होतो.’ (बृ. १।५।२३) या वाक्यामध्ये त्या व्रताचें ‘वायुप्राप्ति’ हें फल आहे असें सांगून ‘वायूचें व्रत टाकून दिलेलें नाही’ असें श्रुति दाखविते. या वाक्यांत ‘देवता’ या शब्दानें वायु घेतला पाहिजे. कारण, येथें उपासकाला अमर्यादित वस्तुचें स्वरूप प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे. शिवाय, मागें ‘जो वायु, तोच ही न मावळणारी देवता होय.’ (बृ. १।५।२२) या वाक्यांत ‘देवता’ हा शब्द वायूला लावला आहे. तसेंच, ‘ते हे दोघे खरोखर संहारकर्ते आहेत; देवांमध्ये वायु, आणि प्राणांमध्ये प्राण’ (छां. ४।३।४) या श्रुतीमध्येही वायु आणि प्राण यांचा भिन्न रूपानें निर्देश केला आहे. तसेंच, ‘ते हे एक पांच आणि दुसरे पांच मिळून दहा होत; आणि तोच कृत होय’ (छां. ४।३।८) या

१५ व्रतविचार.

१६ वायु आणि प्राण हे दोघे आपआपला व्यापार करतांना दमत नसल्यामुळे त्यांचीं व्रतें श्रमरूपी मृत्यूच्या योगानें नष्ट होत नाहींत. तेव्हां, जरी श्रुतीमध्ये ‘एकच व्रत’ असें म्हटलें आहे तरी दोन उपासनांच्या मानानें दोन व्रतें कर्तव्य आहेत असें सिद्ध होतें.

१७ वायुरूपी देवतेशीं.

१८ देवतेच्या शरीरासारखें शरीर प्राप्त होणें.

१९ देवता ज्या लोकांमध्ये असते तो लोक प्राप्त होणें.

२० आणि वायु हीच देवता अमर्यादित आहे. बाकीच्या ज्या या प्रकरणांतील अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक या देवता आहेत त्यांचें स्वरूप मर्यादित आहे.

२१ न मावळणारी म्हणजे अविनाशी.

२२ या वाक्यामध्ये ‘वायु आणि प्राण या दोघांच्या दोन उपासना आहेत’ असें मान. प्याचें आणखी एक कारण दाखविलें आहे.

२३ अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक हे चार आणि त्यांचा संहार करणारा वायु मिळून पांच होत.

२४ वाणी, चक्षु, श्रोत्र व मन हे चार आणि त्यांचा संहार करणारा प्राण मिळून पांच होत-

२५ द्यूतामध्ये फाशाच्या ज्या बाजूवर ४ टिंबे असतात त्या बाजूला कृत हें नांव आहे.

३ टिंबाच्या बाजूला त्रेता हें नांव आहे. २ टिंबाच्या बाजूला द्वापार हें नांव आहे व १ टिंबाच्या बाजूला कलि हें नांव आहे. ४ या संख्येमध्ये पूर्वीच्या १, २, ३ या तिन्ही संख्यांचा अंतर्भाव होतो तेव्हां कृतामध्ये म्हणजे चारामध्ये मागील तिन्ही संख्या मिळविल्या असतां एकंदर १० संख्या होते. यावरून कोणत्याही १० पदार्थांना कृत म्हणण्याची वहिवाट आहे.

वाक्यांत देखील त्यांचा भिन्न रूपानेच उपसंहार केला आहे. तेव्हां यावरून 'वायु आणि प्राण यांच्या पृथक्च उपासना केल्या पाहिजेत' असे सिद्ध होते.

(पुरोडाशांच्या) प्रदानाप्रमाणेच हे समजावे. ज्याप्रमाणे 'इंद्ररूपी राजाला अकरा कपालांवर पुरोडाश द्यावा. (तसेच), इंद्ररूपी अधिराजाला आणि इंद्ररूपी स्वराजाला (अकरा कपालांवर पुरोडाश द्यावा)' (तै. सं. २।३।६) या वाक्यांत सांगितलेली जी त्रिपुरोडाश इष्टि तिच्यामध्ये 'सर्व देवांप्रत पंचविर्णारा होता (हा पुरोडाश) व्यर्थ होऊं नयेत म्हणून ते (एकदम) हातांत घेतो' असे सांगितल्यावरून व इंद्र एकच आहे यावरून ते तीन पुरोडाश बरोबरच द्यावयाचे आहेत की काय अशी शंका आली असतां राजत्व वगैरे गुण भिन्न असल्यावरून व याज्या आणि अनुवाक्या यांची अदलाबदल सांगितली असल्यावरून श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणेच देवता पृथक् असल्यामुळे पुरोडाश पृथक्च दिले जातात असे समजते, त्याप्रमाणे वायु आणि प्राण यांचे एकच स्वरूप असूनही उपास्यरूप अंश पृथक् असल्यामुळे उपासनाही पृथक्च आहेत असा (सूत्रकारांचा) अभिप्राय होय. हीच गोष्ट संकर्षकांडामध्ये 'परंतु (देवतांचे) पृथक् ज्ञान असल्यामुळे देवता पृथक् आहेत' या

२६ अधिराज म्हणजे राजांचा राजा व स्वराज म्हणजे स्वर्गाचा राजा.

२७ ज्या इष्टीमध्ये तीन पुरोडाश दिले जातात ती त्रिपुरोडाश इष्टि होय.

२८ सर्व देवांना हवि देणारा.

२९ जर तो एक एक हवि हातांत घेईल, तर आरंभी त्या पुरोडाशांतून एक पुरोडाश काढून घेतल्याबरोबर बाकीचे पुरोडाश उच्छिष्ट (उष्टे) झाल्यासारखे होत असल्यामुळे ते देवतांना देण्याला अयोग्य होतील, आणि ते व्यर्थ होतील. म्हणून तो ते हवी एकदम हातांत घेतो.

३० तिन्ही पुरोडाशांची देवता एक इंद्रच आहे.

३१ 'राजत्व' म्हणजे राजा असणे. 'वगैरे' शब्दाने अधिराजत्व आणि स्वराजत्व हे गुण घ्यावे.

३२ अध्वर्यूने 'मंत्र म्हण' असे सांगितल्यानंतर होता जो मंत्र म्हणतो त्याला 'अनुवाक्या' असे म्हणतात. आणि अध्वर्यूने 'यजन कर' असे सांगितल्यानंतर होता जो मंत्र म्हणून हवि देतो त्याला 'याज्या' असे म्हणतात. प्रत्येक पुरोडाशाच्या वेळी एक अनुवाक्या आणि एक याज्या अशा रीतीने दोन मंत्रांचा उपयोग केला जातो. आतां येथे 'हे इंद्रा! तू पूर्वे दिशेचा राजा आहेस' इत्यादि तीन मंत्र आहेत. त्यांपैकी पहिल्या मंत्राची पहिल्या पुरोडाशाच्या वेळी अनुवाक्या करावी आणि दुसऱ्या मंत्राची याज्या करावी. तसेच, दुसऱ्या पुरोडाशाच्या वेळी दुसऱ्या मंत्राची अनुवाक्या करावी आणि तिसऱ्या मंत्राची याज्या करावी. तसेच, तिसऱ्या पुरोडाशाच्या वेळी तिसऱ्या मंत्राची अनुवाक्या करावी आणि पहिल्या मंत्राची याज्या करावी अशी याज्या आणि अनुवाक्या यांची अदलाबदल करावी असे सांगितले आहे.

३३ जैमिनीने पूर्वमीमांसा-सूत्र रचून त्याला परिशिष्ट म्हणून एक संकर्षकांड केले आहे.

३४ एकच देवता भिन्न भिन्न गुणांच्या योगाने भिन्न भिन्न होते असे ज्ञान होत असल्यामुळे.

सूत्रांत सांगितली आहे. आतां, ज्याप्रमाणें तेथें द्रव्य आणि देवता भिन्न असल्यामुळें याग देखील भिन्न आहेत त्याप्रमाणें येथें विद्या मात्र भिन्न नाहीत. कारण, उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थ सांगतांना एकच विद्या सांगितली आहे असें प्रतीत होतें. आतां, ज्याप्रमाणें (एका) अग्निहोत्रामध्ये सकाळ आणि संध्याकाळ असे भिन्न काल असल्यामुळें प्रवृत्ति भिन्न असते, त्याप्रमाणें येथें विद्या एक असूनही आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थ भिन्न असल्यामुळें प्रवृत्ति भिन्न असू शकते. अशा अभिप्रायानेंच सूत्रकारांनीं म्हटलें आहे :—(पुरो-डाशांच्या) प्रदानाप्रमाणेंच हें होय. ' (४३)

[आतां येथून एकोणतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चव्वेचाळीसाव्या सूत्रापासून बावन्नाव्या सूत्रपर्यंत नऊ सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. ४४) ' वाजसनेयि लोकांच्या अग्रिरहस्यामध्ये सांगितलेले जे मनोमय वगैरे काल्पनिक अग्नी त्यांचा प्रकरणावरून यज्ञ वगैरे कर्मांशीं संबंध आहे म्हणजे यज्ञांतील अग्नीवरच या अग्नीची भावना करावयाची आहे ' असें जरी वाटतें, तरी ते स्वतंत्रच मानले पाहिजेत. कारण ' सर्व लोकांनीं कोणतीहि गोष्ट मनांत आणली तरी ती माझ्या काल्पनिक अग्नीच्या कुंडाचीच रचना आहे अशी कल्पना करावी ' अशा अर्थाची पुढें श्रुति आहे. आतां हे काल्पनिक अग्नी स्वतंत्र मानले तरच ही गोष्ट जुळते. नाही तर, अग्नीचीं कुंडें प्रत्यक्षच असल्यामुळें त्यांची कल्पना करण्याचें कांहीं कारण नाही. याप्रमाणें श्रुतीमध्ये ' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत ' अशाबद्दल अनेक चिन्हें आहेत; आणि प्रकरणापेक्षां चिन्ह प्रबल असतें. (सू. ४५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तीं चिन्हें अर्थवाद वाक्यामध्ये असल्यामुळें प्रकरणापेक्षां दुर्बल आहेत. तेव्हां पूर्वी सांगितलेल्या कर्मांचे अंगभूत असे हे अग्नीचे विशेष प्रकार आहेत असें म्हटलें पाहिजे. ज्याप्रमाणें ' समुद्ररूप सोमाचें पृथ्वीरूप पात्र घेणें ' वगैरे गोष्टी मानसिक असूनहि त्या द्वादशाहनामक यज्ञामध्ये अंगभूत होतात त्याप्रमाणेंच हें होय. (सू. ४६) शिवाय ' हे काल्पनिक अग्नी पूर्वीच्या अग्नीसारखेच आहेत ' असा श्रुतीमध्ये अतिदेश केला आहे, त्यावरूनही ' हे काल्पनिक अग्नी पूर्वीच्या अग्नीप्रमाणें कर्मांला अंगभूत आहेत ' ही गोष्ट सिद्ध होते. (सू. ४७) आतां येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हे काल्पनिक अग्नी स्वतंत्रच आहेत, ते कर्मांला अंगभूत होत नाहीत. कारण ' हे अग्नी खरोखर विद्येचे बांधलेले आहेत ' असें श्रुतीनें निर्धारण केलें आहे. (सू. ४८) शिवाय, ' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत ' याविषयी श्रुतीमध्ये अनेक चिन्हें आहेत. (सू. ४९) आणि प्रकरणापेक्षां श्रुति वगैरे प्रबल आहेत. तेव्हां ' हे काल्पनिक अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या गोष्टीचा बाध करतां येत नाही. तसेंच ' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या गोष्टीचीं चिन्हें अर्थवाद वाक्यामध्ये आहेत हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण एखाद्या वाक्याला विनाकारण ' अर्थवाद ' म्हणणें योग्य नाही. (सू. ५०) शिवाय, जर हे काल्पनिक अग्नी यज्ञांतील अग्नीपेक्षां स्वतंत्र नसतील तर ह्या अग्नीची

स्थापना वगैरे प्रत्यक्षच होत असल्यामुळे जें श्रुतीमध्ये ' ह्या अग्नीची स्थापना करणें, विटा रचणें ' वगैरे सर्व गोष्टी मनानेंच कल्पाव्या ' असें सांगितलें आहे तें विरुद्ध होईल. शिवाय, ' ह्या काल्पनिक अग्नीपैकीं प्रत्येक अग्नि पूर्वींच्या (म्हणजे यज्ञांतल्या) अग्नीएवढा आहे ' असा यज्ञांतील अग्नीविषयीं येथें श्रुतीनें आपला अनादरच दाखविला आहे. आतां, श्रुतीमध्ये जो अतिदेश केला आहे त्याचा ' यज्ञांतील अग्नि आणि काल्पनिक अग्नी यांचें अग्निस्वरूप धर्मानें सादृश्य आहे ' इतकाच अभिप्राय आहे. ' कर्माला अंगभूत असणें या धर्मानें त्या दोघांचें सादृश्य आहे ' असा त्याचा अभिप्राय नाही. ज्याप्रमाणें शांडिल्यविद्या वगैरे विद्या स्वतंत्र आहेत, किंवा ज्याप्रमाणें ' अवेष्टि ' नामक इष्टि ही राजसूय प्रकरणामध्ये सांगितली असूनहि ती स्वतंत्रच मानली जाते, त्याप्रमाणेंच येथें समजावें. (सू. ५१) आतां ' समुद्ररूप सोमाचें पृथ्वीरूप पात्र घेणें ' वगैरे गोष्टींप्रमाणें जरी हे अग्नी मानसिक आहेत तरी त्याप्रमाणें हे कर्माला अंगभूत मात्र होत नाहीत. कारण एखाद्या गोष्टीनें दोन पदार्थांचें सादृश्य असलें म्हणजे त्यांचें सर्व गोष्टीनें सादृश्य असलेंच पाहिजे असा कांहीं नियम नाही. (सू. ५२) शिवाय पुढील श्रुति पाहिली असतां ' केवळ विद्येचाच विधि सांगण्याचा तिचा उद्देश आहे, कर्माच्या अवयवाचा विधि सांगण्याचा नाही ' असें आढळून येतें. तसेंच, मागील श्रुतीवरूनही असेंच समजतें. आतां श्रुतीनें जो या विद्येचा अग्निक्रियेशीं संबंध लाविला आहे तो येथें अग्निक्रियेच्या पुष्कळ अवयवांची मनोव्यापारावर भावना करावयाची असल्यामुळेच लाविला आहे. तेव्हां त्यावरून ' ही विद्या कर्माला अंगभूत आहे ' ही गोष्ट सिद्ध होत नाही असें समजावें.]

लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि ॥ ४४ ॥

४४ अनेक चिन्हें असल्यामुळे (हे अग्नी विद्यात्मकच आहेत).
तें (म्ह. चिन्ह प्रकरणापेक्षां) प्रबल आहे हें (जैमिनीनें सांगितलें-) च
आहे. (२९)

वाजसनेयी लोक हे अग्निहस्यांतील ' हें पूर्वीं खरोखर सत् नव्हतेंच ' या ब्राह्मणामध्ये मनाला उद्देशून असें म्हणतात :—त्यानें आपले पूजनीय, मनोमय आणि मनाचे बांधलेले असे छत्तीस हजार अग्नी पाहिले ' इत्यादि. तसेंच, पुढें

१ लिं.

२ सृष्टीच्या पूर्वीं कांहींच नव्हतें. नंतर मन उत्पन्न झालें. त्या मनानें आपणाकडेच पाहिलें तों छत्तीस हजार अग्नी त्याच्या दृष्टीस पडले. वास्तविक रीतीनें आपल्या (म्हणजे मनाच्या) ज्या छत्तीस हजार वृत्ती (म्हणजे व्यापार) त्या त्याच्या दृष्टीस पडल्या. परंतु श्रुतीनें ह्या वृत्तींवरच अग्नीची भावना केली आहे. मनुष्याच्या आयुष्याचे परिमाण शंभर वर्षे आहे. त्या शंभर वर्षांचे दिवस छत्तीस हजार होतात व प्रत्येक दिवसाची एक मनोवृत्ति असें धरून येथें मनाच्या वृत्तींना छत्तीस हजार ही संख्या लाविली आहे. आतां, वास्तविक रीतीनें जरी मनाची वृत्ति ही क्षणोक्षणी

‘वाणीचे बांधलेले, प्राणाचे बांधलेले, ढोळ्यांचे बांधलेले, कानांचे बांधलेले, आणि कर्माचे बांधलेले, आणि अग्नीचे बांधलेले’ या वाक्यांत ते दुसऱ्या काल्पनिक अग्नीचा निर्देश करतात. आतां, येथें असा संशय येतो कीं हे ‘मनाचे बांधलेले’ वगैरे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत म्हणजे त्या क्रियेला अंगभूत आहेत, किंवा केवळ विद्यात्मक आहेत म्हणजे स्वतंत्र आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रकरणावरून हे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत असें समजतें. या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात. हे अग्नि स्वतंत्र आहेत. (कशावरून?) अनेक चिन्हें आहेत यावरून. हे अग्नी केवळविद्यात्मक आहेत या गोष्टीचें समर्थन करणारीं अनेक चिन्हें या ब्राह्मणामध्ये असलेलीं आढळून येतात. उदा०—‘ज्या ज्या गोष्टीचा हीं (सर्व) भूतें मनामध्ये संकल्प करतात, ती या (अग्नी-) चीच कृति होय’; ‘जो (मनुष्य) असें जाणतो तो निजला असतां (देखील) त्याच्याकरितां सर्व भूतें सदोदित ते हे अग्नी बांधतात’

देखील बदलते, तरी एका दिवसांत होणाऱ्या मनोवृत्ती मिळून एकच मनोवृत्ति येथें धरली आहे. हे अग्नी मनोवृत्तिरूप असल्यामुळें ह्या अग्नीना ‘मनोमय’ असें म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये अग्नीचीं कुंडें विटांचीं बांधलेलीं असतात, त्याप्रमाणें ह्या अग्नीची कुंडें मनाच्या वृत्तीचीं बांधलेलीं आहेत ह्या अभिप्रायानेंच येथें अग्नीना ‘मनाचे बांधलेले’ असें म्हटलें आहे.

३ वाणी प्राण वगैरेनी आपआपले जे व्यापार तद्रूपी अग्नी पाहिले.

४ घ्राणेंद्रियाचें.

५ वाणीखेरीज बाकींच्या हस्त, पाद वगैरे कर्मेंद्रियांचे.

६ त्वर्गेंद्रियाचे (र.). जाठराग्नीचे (ब्र.).

७ यज्ञ वगैरे कर्मांशीं.

८ म्हणजे ज्याप्रमाणें लोकांमधील अग्नीचा यज्ञ वगैरे कर्मांशीं संबंध असतो, त्याप्रमाणें या काल्पनिक अग्नीचा यज्ञ वगैरे कर्मांशीं बिलकूल संबंध नाही.

९ या अग्निहस्त्यनामक ग्रंथामध्ये.

१० ‘सर्व लोकांनीं कोणतीही गोष्ट मनांत आणली तरी ती माझ्या मनोवृत्तिरूपी काल्पनिक अग्नीचीच कृति आहे म्हणजे माझ्या अग्नीच्या कुंडांचीच रचना आहे असें मनांत आणावें’ असा या श्रुतीचा अर्थ होय. या चिन्हावरून हे अग्नी कर्माला अंगभूत नव्हेत असें सिद्ध होतें. कारण, जर हे काल्पनिक अग्नी कर्माला अंगभूत असतील, तर ‘कोणतीही गोष्ट मनांत आणिली असतां ती माझ्या अग्नीचीच कृति आहे’ असें त्याला म्हणतां येणार नाही. कारण, ज्या गोष्टी यज्ञ वगैरे कर्मांना अंगभूत असतात त्या जशा सांगितल्या असतील तशाच कराव्या लागतात.

११ काल्पनिक अग्नी जाणणारा मनुष्य जरी निजला असला, तरी त्याच्या अग्नीची (म्हणजे अग्निकुंडाची) रचना सर्व लोक नेहमीं करतात असा या श्रुतीचा अर्थ होय. आतां, जर हे काल्पनिक अग्नी कर्मांगभूत असतील तर त्यांची रचना ह्या त्या वेळीं करतां येणार नाही. कारण, कर्माला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी असतात त्या नियमित कार्त्वीच केल्या जातात. तेव्हां यावरूनही हे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें सिद्ध होतें.

इत्यादि. आतां, प्रकरणापेक्षां चिन्ह (लिंग) प्रबल आहे. ही गोष्ट पहिल्या कांडामध्ये ३१३१४ या सूत्रांत (जैमिनीने) स्पष्ट केलीच आहे. (४४)

पूर्वविकल्पः प्रकरणात्स्यात्क्रिया मानसवत् ॥ ४५ ॥

४५ प्रकरणावरून मागल्या (अग्नीचा) हा एक प्रकार आहे.
आणि (हे अग्नी) क्रियेला (अंगभूत) आहेत. मानसिक
(सोमपात्रा-) प्रमाणें हें होय. (२९).

(पूर्वपक्षी म्हणतोः-) ' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत आणि ते दुसऱ्या कशाला अंगभूत नाहीत ' हें म्हणणें बरोबर नाही. प्रकरणावरून असें निश्चित होतें कीं मागें जो क्रियास्वरूप अग्नि सांगितला आहे त्याचाच हा एक विशेष प्रकार सांगितला आहे; तो स्वतंत्र नाही. शंकाः-प्रकरणापेक्षां लिंग प्रबल आहे. उत्तरः-हें खरें आहे. परंतु लिंगांमध्ये देखील वर सांगितलेल्या प्रकारचें लिंग प्रकरणापेक्षां प्रबल होत नाही. कारण ज्या वाक्यांत हें लिंग सांगितलें आहे त्या वाक्याचें ' काल्पनिक अग्नीची प्रशंसा करणें ' हें तात्पर्य असल्यामुळें हें केवळ अर्थवादाक्य आहे. आतां, मूल प्रमाण मिळत नसलें तर अर्थवादाची ' गुणवाद ' या रूपानेही उपपत्ति करतां येत असल्यामुळें त्या अर्थवादांत आलेलें लिंग हें प्रकरणाचा बाध करूं शकत नाही. तेव्हां, जरी हे अग्नी काल्पनिक आहेत तरी प्रकरणावरून ते क्रियेशीं संबद्ध आहेत असें निश्चित होतें. मानसिक (पात्रा-) प्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ' द्वादशाह ' नामक यज्ञाच्या ' अविवाक्य ' नामक दहाव्या दिवशीं पृथ्वीरूप पात्रामध्ये प्रजापतिरूप देवतेकरितां घेतला जाणारा जो समुद्ररूप सोम त्याच्या संबधानें ' सोमपात्र घेणें, (घेतल्यानंतर) त्याला आपल्या जागीं ठेवणें, (नंतर) सोमाचा होम करणें, (होम करून) बाकी राहिलेला भाग घेणें, (नंतर तो पिण्याकरतां

१२ ' इत्यादि ' शब्दानें पुढील गोष्ट घ्यावीः—ह्या काल्पनिक अग्नीचीं छत्तीस हजार संख्या आहे; आणि यज्ञ वर्गरे कर्माना तर इतक्या अग्नीची जरूर नसते. तेव्हां यावरूनही हे काल्पनिक अग्नी कर्मांगभूत नव्हेत असें सिद्ध होतें.

१३ अ. ३ पा. ३ सू. २५ टीप २१ पहा.

१ क्रियास्वरूप अग्नि म्हणजे कर्मांला अंगभूत असा अग्नि.

२ अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. २४ पहा.

३ ज्या यज्ञाला द्वादश म्हणजे बारा अह म्हणजे दिवस लागतात त्या यज्ञाला ' द्वादशाह ' म्हणतात. ह्या यज्ञाच्या दहाव्या दिवसाला ' अ-वि-वाक्य ' म्हणतात. कारण त्या दिवशींचें सर्व कर्म मानसिक असल्यामुळें त्या दिवशीं ' वि ' म्हणजे अनेक प्रकारची ' वाक्यें ' म्हणजे मंत्र हे ' अ ' म्हणजे (म्हणावयाचे) नसतात.

ऋत्विजांनीं परस्पराना) बोलावणें, (नंतर) तो पिणें ' इत्यादि ज्या क्रिया सांगितल्या आहेत त्या मानसिक सांगितल्या आहेत. आतां हें विशेष प्रकारचें पात्र जरी मानसिकच आहे तरी क्रियेचें प्रकरण चाललें असल्यामुळें तें पात्र क्रियेला अंगभूतच होतें; त्याप्रमाणें हे विशेष प्रकारचे अग्नी देखील (क्रियेला अंगभूतच आहेत) असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. (४५)

अतिदेशाच्च ॥ ४६ ॥

४६ अतिदेशावरूनही (या अग्नीचा क्रियेशीं संबंध सिद्ध होतो). (२९)

' हे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत ' या गोष्टीचें पुढील अतिदेशावरूनही समर्थन होतें:—' हे छत्तीस हजार पूजनीय अग्नी आहेत. त्यांपैकीं प्रत्येक (अग्नि) मार्गें (सांगितलेल्या) या (अग्नी-) एवढा आहे '. आतां जेथें सादृश्य आहे तेथेंच अतिदेश प्रवृत्त होतो. तेव्हां पूर्वीचा विटांचा बांधलेला आणि (म्हणून) क्रियेशीं संबद्ध असलेला असा जो अग्नि त्याचा काल्पनिक अग्नीच्या ठिकाणीं अतिदेश केला असल्यामुळें हे काल्पनिक अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत असें वरील श्रुति दाखविते. (४६)

विद्यैव तु निर्धारणात् ॥ ४७ ॥

४७ परंतु (हे अग्नी) विद्यात्मकच आहेत; कारण (श्रुतीचें) निर्धारण आहे. (२९)

सूत्रांतील ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. हे मनाचे बांधलेले वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत म्हणजे विद्यात्मकच आहेत; हे यज्ञक्रियेला अंगभूत नाहीत. कारण श्रुति असें निर्धारण करते:—' ते अग्नी खरोखर विद्येचे बांधलेले आहेत '. ' जो असें जाणतो त्याच्याकरितां हे (अग्नी) विद्येनेंच बांधले जातात '.

दर्शनाच्च ॥ ४८ ॥

४८ चिन्हावरूनही (या अग्नीचें स्वातंत्र्य सिद्ध होतें). (२९)

' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत ' अशाविषयीं चिन्हेंही दृष्टीस पडतात. तीं वर सू. ४४ मध्ये दाखल केलींच आहेत. (४८)

१ (सू. ४६) कर्मांगभूत अग्नीएवढा.

१ (सू. ४७) निश्चय.

२ हें पुढें ४९ सूत्रावरच्या भाष्यावरून स्पष्ट होईल.

शंका:—इतर मूल प्रमाण जर मिळत नसेल, तर नुसत्या लिंगावरून देखील कोणतीही गोष्ट सिद्ध होत नाही; म्हणून लिंगाचा त्याग करून प्रकरणाच्या जोरावर आम्हीं हे अग्नी क्रियेला अंगभूत आहेत असें वर निश्चित केले आहे. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

श्रुत्यादिवलीयस्त्वाच्च न बाधः ॥ ४९ ॥

४९ परंतु श्रुति वगैरे प्रबल असल्यामुळे (' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या मताचा) बाध होत नाही. (२९)

हे अग्नी क्रियेला अंगभूत आहेत असें प्रकरणाच्या जोरावर निश्चित करून ' ते अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या मताचा अशा रीतीने बाध करणे बरोबर नाही. कारण श्रुति वगैरे (हीं प्रमाणें) प्रबल आहेत. श्रुति, लिंग आणि वाक्य हीं प्रमाणें प्रकरणापेक्षां अधिक प्रबल आहेत असें पूर्वमीमांसेत (अ. ३ पा. ३ सू. १४) यामध्ये सिद्ध केले आहे. तीं तीन प्रमाणें येथें ' अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या मताचें समर्थन करतात असें दृष्टीस पडतें. उदा०—प्रथमतः पुढील श्रुति पहा:—' ते हे खरोखर विद्येचेच बांधलेले आहेत ' तसेंच पुढील लिंग पहा:—' तो निजला असतांना देखील त्याच्याकरितां सर्व भूतें सदोदित हे अग्नी बांधतात '. तसेंच, पुढील वाक्य देखील पहा:—' जो असें जाणतो त्याच्याकरितां हे अग्नी विद्येनेंच बांधले जातात '. आतां, ' विद्येचेच बांधलेले आहेत ' अशी जी अवधारणयुक्त श्रुति आहे ती ' हे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत ' असें मानलें असतां बाधित होईल. शंका:—हें जें श्रुतींत अवधारण केले आहे तें ' या अग्नीना बाह्य साधनांची जरूर नाही ' अशा अभिप्रायानें केले आहे असें म्हणतां येईल. उत्तर :—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण तशा अभिप्रायानें (तें अवधारण केले आहे असें मानलें तर) ' विद्येचे बांधले आहेत ' या

१ अ. ३ पा. ३ सू. २५ टी. २१ पहा.

२ ' विद्येचेच बांधलेले आहेत ' म्हणजे केवळ काल्पनिकच आहेत. यावरून अर्थातच या अग्नीचा कर्माशीं बिलकूल संबंध नाही असें स्पष्ट होतें.

३ अ. ३ पा. ३ सू. ४४ टी. ११ पहा.

४ या वाक्यावरून वर दाखविलेल्या ' ते हे खरोखर विद्येचेच बांधलेले आहेत ' या श्रुतीमध्ये सांगितलेली गोष्ट सिद्ध होते.

५ निश्चय दाखविणारी.

६ ' हे अग्नी विद्येचेच बांधलेले आहेत ' म्हणजे केवळ काल्पनिकच आहेत. यावरून या अग्नीना विटा वगैरे बाह्य साधनांची जरूर नाही; म्हणजे या अग्नीचीं कुंडें विटा वगैरेनीं बांधलेलीं नाहीत इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु या अग्नीचा यज्ञकर्माकडे उपयोग करूं नये असें या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

वाक्यांत जें या अग्नीचें स्वरूप दाखविलें आहे तेवढ्यावरूनच 'या अग्नीना बाह्य साधनांची जरूर नाही' ही गोष्ट समजण्याचें काम होत असल्यामुळें तें अवधारण व्यर्थ होईल. कारण, 'बाह्य साधनांची जरूर नसणें' हें या अग्नीचें स्वरूपच आहे. आतां, जरी या अग्नीना बाह्य साधनांची जरूर नाही, तरी मानसिक पात्रार्प्रमाणें त्यांचा क्रियेशीं संबंध असेल अशी जी शंका येते ती दूर करणें हात्या अवधारणाचा उपयोग आहे असें मानलें म्हणजे तें अवधारणच उपयोगी आहे असें म्हणतां येईल. तसेंच, 'जो असें जाणतो तो निजला असतांना किंवा जागा असतांना त्याच्याकरितां सर्व भूतें सदोदित हे अग्नी बांधतात' या वाक्यांत जो सदोदितपणा सांगितला आहे तो 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' असें मानलें तरच जुळते. ज्याप्रमाणें वाणी आणि प्राण एतद्रूप जें काल्पनिक अग्निहोत्र त्याच्या संबधानें 'तेव्हां तो वाणीमध्ये प्राणाचें हवन करतो; तेव्हां तो प्राणामध्ये वाणीचें हवन करतो' (कौ. २।५) असें म्हणून पुढें श्रुति असें सांगते:—'या अनंत आणि अमृत अशा आहुती तो जागा असतांना आणि निजला असतांना सतत देतो' (कौ० २।५), त्याप्रमाणेंच या काल्पनिक अग्नीचा सततपणा श्रुति सांगते असें समजावें. आतां 'या अग्नीचा क्रियेशीं संबंध आहे' असें मानलें तर क्रियेचा प्रयोग अल्प कालांत होत असल्यामुळें या अग्नीचा नेहमी प्रयोग होतो असें मानतां येणार नाही. शिवाय, येथें लिंग हें केवळ अर्थवाद-वाक्यामध्ये आलेलें आहे असेंही मानणें सयुक्तिक नाही. कारण, जेथें विध्यर्थी क्रियापदें स्पष्ट उपलब्ध होतात तेथें जें (दुसरें) साधें वाक्य असतें तें केवळ अर्थवादादरूप आहे असें म्हणणें बरोबर आहे. परंतु येथें विधिवाक्य स्पष्ट उपलब्ध होत नसल्यामुळें जें साधें वाक्य येथें उपलब्ध होतें त्यावरूनच या अग्नीच्या

७ काल्पनिक अग्नीचे.

८ मागे सू. ४५ पहा.

९ अ. ३ पा. ३ सू. ४४ टी. ११ पहा.

१० मनुष्याला फार वेळ एकसारखें बोलतां येत नाही; तर मध्ये त्याला दम खावा लागतो हें प्रसिद्धच आहे. यावरून वाणीचा व्यापार (बोलणें) आणि प्राणाचा व्यापार (दम खाणें) हे एकदम होत नाहीत असें सिद्ध होतें. तेव्हां बोलतांना वाणीरूप अग्नीमध्ये प्राणाची म्हणजे प्राणाच्या व्यापाराची तो आहुति देतो, आणि दम खातांना प्राणरूप अग्नीमध्ये वाणीची म्हणजे वाणीच्या व्यापाराची आहुति देतो, अशा दोन प्रकारच्या भावना या श्रुतीमध्ये सांगितल्या आहेत. ह्या आहुती जेवणें, निजणें वगैरे कोणतेही व्यापार करित असतांना बंद न होतां जन्मापासून मरणापर्यंत एकसारख्या चालूच असतात; म्हणून त्या अनंत आहेत म्हणजे त्यांचा अंत लागत नाही; व अमृत म्हणजे अविनाशी आहेत.

११ यज्ञकर्म सदोदित चालूं नसल्यामुळें त्या अग्नीचा यज्ञकर्माकडे सदोदित उपयोग होतो असें मानतां येणार नाही.

१२ ज्यामध्ये विध्यर्थी क्रियापद घातलें नाही असें.

ज्ञानाचा येथे विधि सांगितला आहे असें मानणें भाग पडतें. तेव्हां तो विधि त्या साध्या वाक्याला अनुसरूनच मानला पाहिजे. आणि ज्याअर्थी साध्या वाक्यामध्ये अग्नीचा सततपणा सांगितलेला दृष्टीस पडतो, त्याअर्थी विधिवाक्यामध्ये देखील तसेंच सांगितलें आहे असें मानलें पाहिजे. तेव्हां यावरून 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' असें अर्थात् सिद्ध होतें. या (व्याख्याना-)च्या योगानें 'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं (सर्व) भूतें मनामध्ये संकल्प करतात, ती त्या (अग्नी-) चीच कृति होय' इत्यादि श्रुतीचें व्याख्यान झालें असें समजावें. तसेंच 'जो असें जाणतो' हें वाक्य देखील या अग्नीचा विशेष प्रकारच्या पुरुषांशींच संबंध दाखवीत असल्यामुळें तें 'या अग्नीचा यज्ञाशीं संबंध आहे' ही गोष्ट सहन करीत नाहीं. तेव्हां यावरून 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' हें मतच पसंत आहे असें सिद्ध झालें. (४९)

अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववददृष्टश्च तदुक्तम् ॥ ५० ॥

५० संबंध वगैरेंवरून (हे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें समजतें).

पृथक् अशा इतर विद्यांप्रमाणें (हें होय. यासारख्या दुसऱ्या गोष्टीही प्रकरणापासून काढून घेतां येतात असें) आढळतें. हें (जैमिनीनें) सांगितलें आहे. (२९)

आणखी या कारणास्तवही प्रकरणाचा अनादर करून 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें समजावें:—मन वगैरेंच्या व्यापारांशीं क्रियेच्या अव-

१३ 'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं सर्व भूतें मनामध्ये संकल्प करतात' इत्यादि जीं अर्थवाद-वाक्यें ४४ व्या सूत्रामध्ये दाखविली आहेत तीं नुसतीं या अभिविद्येची प्रशंसा करणारी आहेत म्हणजे गुणवाद आहेत असें समजू नये; तर स्वतःचा अर्थ दाखविण्याविषयीही त्यांचें तात्पर्य आहे असें समजावें. आतां त्या अर्थाचा स्वतंत्र विधि नसल्यामुळें या अर्थवादांवरूनच विधीची कल्पना करावी. म्हणजे 'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं सर्व भूतें मनामध्ये संकल्प करतात ती त्या (अग्नी-) चीच कृति होय' म्हणजे माझ्या अभिकुंडाचीच रचना होय अशी भावना करावी; 'जो मनुष्य असें जाणतो त्यानें मी निजलों असतां देखील माझ्याकरितां सर्व भूतें सदोदित हे अग्नी बांधतात अशी भावना करावी' असे विधि सांगण्याविषयीं त्या अर्थवादांचें तात्पर्य आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून मागे जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें होतें कीं 'हें लिंग अर्थवादवाक्यांमधील असल्यामुळें म्हणजे विधिवाक्यांमधील नसल्यामुळें प्रकरणापेक्षां प्रबल नाहीं' तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध झालें.

१४ मागील टी. १३ पहा.

१५ 'जो असें जाणतो त्याच्याकरितां हे अग्नी विद्येनेंच बांधले जातात' या वाक्यामध्ये काल्पनिक अग्नीचा ही अभिविद्या जाणणाऱ्या मनुष्याशींच संबंध दाखविला आहे. जर या अग्नीचा यज्ञाशीं संबंध असेल, तर अर्थातच यज्ञ करणाऱ्या सर्व मनुष्यांशीं त्यांचा संबंध होणार असल्यामुळें हें वाक्य जुळणार नाहीं.

१ कर्माला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी त्यांचा.

यवांची श्रुतीने संबंध लाविला आहे. उदा०. ' त्या (अग्नी-) ची मनानेच स्थापना करावी, मनानेच (विटा) रचाव्या, मनानेच पात्रे घ्यावी, मनानेच (उद्गाता वगैरेनी) स्तवन करावे, मनानेच (होता वगैरेनी) पठन करावे; ' (तसेच) ' जे दुसरे, कांहीं कर्म यज्ञामध्ये (पुरुषाकरिता) केले जाते, जे कांहीं कर्म यज्ञाकरिता केले जाते ते (सर्व) मनोमय कर्म त्या मनोमय आणि मनाने बांधलेल्या (अग्नी-) च्या ठिकाणीं मनानेच करावे ' इत्यादि. आतां हा जो (मन वगैरेच्या व्यापारांशीं क्रियेच्या अवयवांचा) संबंध लाविला आहे तो भावनेकरतां लाविला आहे; आणि क्रियेचे अवयव हे प्रत्यक्षच असल्यामुळे भावनेच्या योगाने ते प्राप्त करून घेण्याजोगे नाहीत. आतां उद्गीथ वगैरेच्या उपासनांप्रमाणे या उपासनेचा अवयवांशीं संबंध असल्यामुळे ही उपासना क्रियेशीं संबद्ध असेल अशी शंका घेऊं नये. कारण (दोन्ही ठिकाणीं) श्रुती भिन्न प्रकारच्या आहेत. कारण या ठिकाणीं क्रियेचा एखादा अवयव घेऊन त्यावर ' हें अमुक ' अशी भावना करावी असें श्रुति म्हणत नाही; तर छत्तीस हजार निरनिराळे मनोव्यापार घेऊन, ज्याप्रमाणे (इतर ठिकाणीं) पुरुषावर यज्ञ वगैरेची भावना केली आहे त्याप्रमाणे, त्या मनोव्यापारांवर अग्नीच्या स्वरूपाची आणि पात्र वगैरेची श्रुति भावना करिते. आतां (छत्तीस हजार ही) जी संख्या श्रुतीमध्ये सांगितली आहे ती (मूळ) पुरुषाच्या आयुष्याचे जे दिवस त्यांच्या ठिकाणीं दृष्टीस पडत असल्यामुळे त्या पुरुषाशीं संबद्ध जे मनोव्यापार त्यांच्यावर तिचा आरोप केला जातो असें समजावे. तेव्हां संबंधावरून ' मनाचा बांधलेला ' वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें सिद्ध होते.

(सूत्रांतील) ' वगैरे ' शब्दाने अतिदेश वगैरे प्रमाणे देखील संभवतील तशीं घ्यावी. उदा०—' त्यांच्यापैकीं एकेक पूर्वीच्या अग्नीएवढा आहे ही श्रुति क्रियामय

२ ह्या श्रुतीमध्ये अग्नि स्थापन करणे, विटा रचणे, पात्रे घेणे वगैरे ज्या कर्माला अंगभूत गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांचा ' त्या सर्व मनानेच कराव्या ' असा मन वगैरेच्या व्यापाराशीं संबंध लाविला आहे.

३ जर ह्या काल्पनिक अग्नीचा यज्ञकर्माशीं संबंध असेल, तर यज्ञामध्ये अग्नि स्थापन करणे वगैरे गोष्टी प्रत्यक्षच होत असल्यामुळे त्यांची भावना करण्याचे कांहीं कारण नाही. तेव्हां भावनेकरतां जो हा श्रुतीमध्ये संबंध लाविला आहे तो व्यर्थ होईल. तात्पर्य—ह्या श्रुतीवरून या काल्पनिक अग्नीचा यज्ञकर्माशीं संबंध नाही असें सिद्ध होते.

४ उद्गीथ हें मूळचें कर्माला अंगभूत असल्यामुळे त्या उद्गीथाची जी उपासना सांगितली आहे तीही कर्माला अंगभूत होते हें बरोबरच आहे. परंतु येथे मनाचे व्यापार हे मूळचे कर्मांगभूत नसल्यामुळे त्यांची जी अग्निरूपाने उपासना सांगितली आहे ती कर्मांगभूत होत नाही असें या प्रथाचें तात्पर्य आहे.

अग्नीच्या माहात्म्याचा ज्ञानमय अशा प्रत्येक अग्नीच्या ठिकाणी अतिदेश करून क्रियेबद्दल आपला अनादर दाखविते. आतां, जरी या अग्नीचा क्रियेशी संबंध मानला, तरी या पुढील अग्नीचा मागील अग्नीऐवजी विकल्पानें उपयोग केला जाईल असे म्हणतां येत नाही. कारण 'आहवनीयाला धारण करणें' वगैरे ज्या व्यापारांच्या योगानें पूर्वीचा अग्नि क्रियेला साहाय्य करतो त्या व्यापारांच्या योगानें पुढील अग्नि क्रियेला साहाय्य करूं शकत नाहींत. आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'सादृश्य असतांनाच अतिदेश प्रवृत्त होत असल्यामुळें अतिदेश हा माझ्या मताचेंच पुष्टीकरण करतो, त्याचें 'आमच्या मतींही (काल्पनिक अग्नि आणि स्वरा अग्नि यांमध्ये) अग्नित्वरूप सादृश्य असल्यामुळें अतिदेश संभवतो' असें म्हणण्यानें खंडन झालें असें समजावें. कारण, काल्पनिक अग्नींना देखील अग्नित्व आहेच. शिवाय, श्रुति वगैरे प्रमाणें (आम्हांला अनुकूल आहेत हें) आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें 'संबंध' वगैरे प्रमाणांवरून 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत

६ यज्ञामधील प्रसिद्ध अग्नीच्या सामर्थ्याचा.

७ काल्पनिक.

८ कारण, ज्याअर्थी काल्पनिक अशा प्रत्येक अग्नीमध्ये यज्ञांतील अग्नीचें सामर्थ्य आहे असें श्रुति सांगते, त्याअर्थी यज्ञांतील अग्नींना सोडून या काल्पनिक अग्नीविषयीच लोकांची प्रवृत्ति व्हावी म्हणजे प्रत्यक्ष कर्म करण्याचें सोडून लोकांनीं भावना करावी असा या श्रुतीचा अभिप्राय स्पष्ट दिसतो. यावरून ही श्रुति कर्माविषयी अनादर दाखविते असें सिद्ध होतें, आतां जर हे काल्पनिक अग्नी कर्माला अंगभूत असतील, तर अग्नीची भावना करणाऱ्या लोकांनाही प्रत्यक्ष अग्नीची जरूर लागत असल्यामुळें कर्माविषयी अनादर दाखविणारी ही श्रुति विरुद्ध होईल. तेव्हां या श्रुतीवरून हे काल्पनिक अग्नी कर्माला अंगभूत नव्हेत असें सिद्ध होतें.

९ मन वगैरेच्या व्यापारांनीं बांधलेल्या अशा काल्पनिक अग्निकुंडांचा.

१० विटांनीं बांधलेल्या अग्निकुंडाऐवजीं.

११ 'यज्ञामध्ये एखादे वेळीं विटांनीं बांधिलेलें अग्निकुंड घ्यावें किंवा एखादे वेळीं काल्पनिक अग्निकुंड घ्यावें हा विकल्प होय; हाच वरील श्रुतीचा अभिप्राय आहे, कर्माविषयी अनादर दाखविण्याविषयी तिचा अभिप्राय नाही' असें विकल्प मानणाऱ्या शंकाकाराचें तात्पर्य आहे.

१२ आहवनीयनामक एका प्रकारच्या अग्नीला.

१३ विटांचें रचलेलें अग्निकुंड.

१४ मनोवृत्तीचें रचलेलें काल्पनिक अग्निकुंड.

१५ तेव्हां अर्थातच येथें विकल्प घेतां येत नाही. कारण ज्या दोन वस्तूंचा एक त-हेनें उपयोग होतो त्या वस्तूंमध्येच विकल्प घेतां येतो. मागे अ. ३ पा. २ सू. ७ टी. ९ पहा.

१६ सू. ४६ पहा.

असें सिद्ध होतें. पृथक् अशा इतर विद्यांप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ' शांडिल्यविद्या ' वगैरे इतर विद्या आपआपल्या संबंधांना युक्त असल्यामुळें कर्मापासून आणि इतर विद्यांपासून पृथक्च म्हणजे स्वतंत्रच आहेत, त्याप्रमाणेंच येथेंही समजावें. शिवाय, राजसूय प्रकरणामध्ये सांगितलेली जी अवेष्टिनामक इष्टि ती त्या प्रकरणापासून काढून घेतलेली दृष्टीस पडते. कारण त्या इष्टीचा तनि वर्णांशीं संबंध आहे; आणि राजसूय-नामक यज्ञ फक्त क्षत्रियांनींच करावयाचा आहे, ही गोष्ट पहिल्या कांडामध्ये अ. ११ पा. ४ सू. ११ मध्ये (जैमिनीनें) सांगितली आहे. (५०)

न सामान्यादप्युपलब्धेमृत्युवन्न हि लोकापत्तिः ॥ ५१ ॥

५१ सादृश्यावरून देखील (या अग्नीचा क्रियेशीं संबंध मानतां)
येत नाहीं. कारण (ते पुरुषाच्या उपयोगी आहेत) असें उपलब्ध
होतें. मृत्युप्रमाणें हें होय; आणि लोक हे (अग्नी) होत
नाहींत. (२९)

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं ' मानसिक (पात्रा-) प्रमाणें हें होय ' त्यावर आमचें उत्तरः—मानसिक पात्राच्या सादृश्यावरून देखील ' मनाचा बांधलेला ' वगैरे अग्नी हे क्रियेला अंगभूत आहेत असें मानतां येत नाहीं. कारण, वर सांगितलेल्या श्रुति वगैरे प्रमाणांवरून हे अग्नी केवळ पुरुषाच्या उपयोगी आहेत असें समजतें. कोणत्याही वस्तूचें दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूशीं कोणत्या तरी धर्मात सादृश्य संभवत नाहीं असें नाहीं. तथापि तेवढ्यावरून प्रत्येक वस्तूचें (दुसऱ्या वस्तूपासून)

१७ जरी ' अवेष्टि ' नांवाची इष्टि राजसूय यज्ञाच्या प्रकरणामध्ये सांगितली आहे, तरी ती इष्टि राजसूय यज्ञ न करतां स्वतंत्र रीतीनें करतां येते. कारण, राजसूय यज्ञाचा अधिकार फक्त क्षत्रियांनाच आहे; आणि या इष्टीचा अधिकार ब्राह्मण, क्षत्रिय, आणि वैश्य या तिन्ही वर्णांना आहे. कारण, ब्राह्मण कर्ता असेल तर ती इष्टि अमुक तऱ्हेनें करावी, क्षत्रिय कर्ता असेल तर अमुक तऱ्हेनें करावी, आणि वैश्य कर्ता असेल तर अमुक तऱ्हेनें करावी असा तीन वर्णांना अनुलक्षून त्या इष्टीचा तीन तऱ्हेचा प्रयोग सांगितला आहे. या दृष्टांतावरून कोणत्याही एखाद्या प्रकरणामध्ये सांगितलेली गोष्ट कांहीं विशेष कारण असल्यास त्या प्रकरणाला सोडूनही करतां येते असें सिद्ध होतें. यावरून हे काल्पनिक अग्नी कर्माच्या प्रकरणामध्ये सांगितले असूनहि कर्माला अंगभूत नव्हेत, तर स्वतंत्र आहेत असें मानतां येतें असें सिद्ध झालें.

१ म्हणजे हे अग्नी स्वतंत्र रीतीनें पुरुषाच्या उपयोगी पडतात, यज्ञाच्या उपयोगी पडत नाहीत.

२ म्हणजे सर्व वस्तूंचें सर्व वस्तूशीं निदान ' वस्तुत्व ' या धर्मात तरी सादृश्य संभवतच आहे.

जे स्वतःचें वैषम्य आहे ते नार्हीसैं होत नार्हीं. मृत्यूप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ' जो हा या मंडलामध्ये पुरुष आहे तो हा मृत्यूच होय ' (श. ब्रा. १०।५।२।३); तसेंच, ' अग्नि हा खरोखर मृत्यु होय ' (बृ. ३।२।१०) या वाक्यांमध्ये अग्नि आणि आदित्यमंडलांतील पुरुष या दोहोंना जरी सारखाच मृत्यु हा शब्द लावला आहे, तरी त्या दोहोंमध्ये अत्यंत साम्य नार्हीं; आणि ज्याप्रमाणें ' हे गौतमा ! हा लोक खरोखर अग्नि आहे; (आणि) त्याची आदित्य हीच समिध होय ' (छां. ५।४।१) या वाक्यांत जे समिध वगैरेंचें साम्य सांगितलें आहे त्यावरून लोकांना अग्निचें खरें स्वरूप प्राप्त होत नार्हीं, त्याप्रमाणें हें समजावें. (५१)

परेण च शब्दस्य ताद्विध्ये भूयस्त्वात्त्वनुबन्धः ॥ ५२ ॥

५२ पुढील आणि (मागील ब्राह्मणां-) वरूनही श्रुतीचा, त्या (विद्ये-) चा विधि सांगण्याविषयी उद्देश आहे (असें समजतें. अग्नीचे अवयव) असल्यामुळें (विद्येचा अग्निशीं) संबंध लाविला आहे. (२९)

' हा लोक खरोखर हा बांधलेला अग्नि आहे ' यापुढील जवळच्या ब्राह्मणामध्ये देखील श्रुतीचा उद्देश त्याचा विधि सांगण्याचा म्हणजे केवल विद्येचा विधि सांगण्याचा आहे, केवल कर्माच्या अवयवाचा विधि सांगण्याचा नार्हीं असें आढळून येतें. कारण त्या ब्राह्मणामध्ये ' ज्या ठिकाणीं सर्व इच्छा परावृत्त होतात त्या त्या ठिकाणावर ते विद्येच्या योगानें चढतात; कर्मठ लोक तेथें जात नार्हींत; तसेंच अज्ञानी तपस्वी (देखील तेथें जात) नार्हींत ' असें जें वाक्य आहे त्यांत केवळ कर्माची निंदा करून आणि विद्येची प्रशंसा करून हीच गोष्ट श्रुति सुचविते. तसेंच,

३ सूर्यमंडलामध्ये.

४ अग्नि आणि यम या दोहोंमध्ये तसेंच सूर्यमंडलांतील पुरुष आणि यम या दोहोंमध्ये मृत्यु या शब्दानें जरी सारखेपणा आहे तरी सर्व प्रकारांनीं सारखेपणा नार्हीं. कारण जनांचा संहार करणें हें काम यमाचेंच आहे, अग्नीचें नार्हीं व सूर्यमंडलांतील पुरुषाचेंही नार्हीं.

५ तेव्हां काल्पनिक अग्नीना जरी मानसिक पात्राचें सादृश्य आहे, तरी त्या सादृश्यावरून हे काल्पनिक अग्नी मानसिक पात्राप्रमाणें कर्माला अंगभूत असलेच पाहिजेत असें म्हणतां येत नार्हीं असें सिद्ध झालें.

१ केवल विद्येचा विधि म्हणजे विद्येचा स्वतंत्र विधि.

२ कर्माच्या अवयवाचा विधि म्हणजे कर्माच्या अंगभूत गोष्टींचा विधि.

३ जर ही विद्या कर्माला अंगभूत असती, तर ह्या ब्राह्मणामध्ये कर्माची निंदा केली नसती. तेव्हां ज्याअर्थीं येथें निंदा केली आहे त्याअर्थीं येथें ही विद्या कर्माला अंगभूत नव्हे असें सिद्ध होतें.

‘जें हें मंडल तापतें’ (श. ब्रा. १०।५।२।२३) या मागील ब्राह्मणामध्ये देखील विद्या प्रधानच आहे असे दृष्टीस पडतें. कारण ‘तो असृत होतो, मृत्यु त्याचा आत्मा होतो’ या वाक्यांत विद्येचें फल सांगूनच उपसंहार केला आहे. त्यावरून ह्या श्रुतीमध्ये कर्म प्रधान नाही ही गोष्ट सूचित होते. त्याप्रमाणें येंथेही तसेंच समजावें. आतां, ह्या विद्येमध्ये अग्निक्रियेच्या पुष्कळ अवयवांची मनोव्यापारांवर भावना करावयाची आहे म्हणून श्रुतीनें विद्येचा अग्निक्रियेशीं संबंध लाविला आहे; ती विद्या कर्माला अंगभूत आहे म्हणून लाविला नाही. तेव्हां यावरून ‘मनाचा बांधलेला’ वगैरे अग्नी हे केवळ विद्यात्मक आहेत असें सिद्ध झालें. (५२)

[आतां येथून तिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे, या अधिकरणामध्ये श्रेयसाचें आणि चोपनाचें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ५३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं देह हाच आत्मा आहे. कारण, जर तो देहाहून निराळा असता तर तो देहाशिवाय एखादे वेळीं तरी उपलब्ध झाला असता. शिवाय प्राण, चेष्टा वगैरे जे आत्म्याचे धर्म ते देहाशिवाय उपलब्ध होत नाहीत. तेव्हां यावरूनही ‘देहच आत्मा आहे’ ही गोष्ट सिद्ध होते. तसेंच त्याचें जें चैतन्य म्हणजे ज्ञान तें पंचमहाभूतांचा देहरूपानें परिणाम झाला असतां त्यापासून उत्पन्न होतें. (सू. ५४) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं आत्मा हा देहाहून भिन्नच आहे. कारण मरणानंतर देह असूनही आत्मा उपलब्ध होत नाही. शिवाय, ‘देहाशिवाय आत्म्याचे धर्म उपलब्ध होत नाहीत’ असा जो पूर्वपक्ष्यानें निश्चय केला आहे त्याला कांहींच साधन नाही. तसेंच, चैतन्य म्हणजे भूतभौतिक पदार्थांचा अनुभव होय. तेव्हां अर्थातच भौतिक पदार्थ हे चैतन्याचे विषय होत असल्यामुळें चैतन्य हें त्या भौतिक देहाचा धर्म होऊं शकत नाही. शिवाय, आत्मा हा उपलब्धिस्वरूप आहे. आणि ‘उपलब्धि तर देहाहून भिन्न आहे’ ही गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय ज्ञानाचें साधन जे दीप वगैरे पदार्थ त्यांचा ज्याप्रमाणें ज्ञान हा धर्म होत नाही, त्याप्रमाणें देहाचाही तो धर्म होणार नाही. कारण देह हा देखील ज्ञानाचें एक प्रकारचें साधनच आहे. शिवाय स्वप्नामध्ये हा देह नसतानाही ज्ञान होत असल्यामुळें ‘देह हा ज्ञानाला अत्यंत उपयोगी आहे’ असेंही नाही. एकंदरीत ‘आत्मा हा देहाहून भिन्न आहे’ हें सिद्ध झालें.]

४ आतां जर ही विद्या (म्हणजे काल्पनिक अग्नीचें ज्ञान) कर्माला अंगभूत नाही, तर विद्येचा अग्निक्रियेशीं संबंध कां लाविला आहे म्हणजे विटांनीं अग्निकुंड बांधावें इत्यादि जें अग्नीचें (यज्ञाचें) प्रकरण त्याच्या जवळ ही विद्या कां सांगितली आहे ? अशी जी शंका येतें तिचे हें उत्तर दिलें आहे.

५ अग्निक्रियेला म्हणजे यज्ञकर्माला अंगभूत अशा पुष्कळ गोष्टींचीं.

एक आत्मनः शरीर भावात् ॥ ५३ ॥

५३ कांहीं (लोक देहाहून व्यतिरिक्त असा) आत्मा
(नाहीं असें मानतात). कारण, शरीर असतांनाच
(त्याचे धर्म) असतात. (३०)

आतां (आत्म्याला) बंधमोक्षांचा अधिकार सिद्ध करण्याकरितां देहाहून व्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या अस्तित्वाचें आम्ही समर्थन करतो. जर देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा नसेल, तर परलोकप्राप्ति हें ज्यांचें फल आहे अशा चोदना संभवणार नाहीत. तसेंच, 'तूं ब्रह्मस्वरूप आहेस' असा उपदेशही एखाद्याला (उद्देशून) करतां येणार नाही. शंकाः—शास्त्रांच्या आरंभीच पहिल्या पादांमध्ये शास्त्रांत सांगितलेल्या फलांचा उपभोग घेण्याला योग्य आणि देहाहून व्यतिरिक्त अशा आत्म्याचें अस्तित्व सांगितलें आहे. उत्तरः—भाष्यकारांनीं तें सांगितलें आहे खरें; परंतु तेथें आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल (जैमिनीचें) सूत्र नाही. आणि येथें तर सूत्रकारांनीं स्वतःच आक्षेप आणून (व त्यांचें खंडन करून) आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध केले आहे. आचार्य शबरस्वामींनीं देखील या मुद्द्याचें येथूनच विवेचन घेऊन तें प्रमाणलक्षणामध्ये दिलें आहे. म्हणूनच भगवान् उपवर्ष यानें पहिल्या तंत्रामध्ये आत्म्याच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करण्याचा प्रसंग आला असतां ' (त्या मुद्द्याचें) आम्ही शारीरक (मीमांसे-) मध्ये प्रतिपादन करूं ' असा (या शारीरक मीमांसेचा) हवाला दिला आहे. आतां ' चोदना ज्यांना प्रमाण आहेत ' अशा उपासनांचा विचार चालला असतां, ' आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल विचार हा सर्व शास्त्राला अंगभूत आहे ' असें दाखविण्याकरितां येथें सूत्रकार तो विचार करीत आहेत. शिवाय, मागील अधिकरणामध्ये ' कांहीं गोष्टी ज्या प्रकरणांत सांगितल्या आहेत तेथून त्या काढून घेतां येतात ' असें दाखवून ' मनाचा बांधलेला वगैरे अग्नी पुरुषाच्या उपयोगी आहेत '

१ विधी.

२ पूर्वमीमांसाशास्त्राच्या.

३ पहिल्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामधील पांचव्या सूत्रावरील भाष्यामध्ये.

४ जैमिनीच्या सूत्रावर भाष्य करणाऱ्या शबरस्वामींनीं.

५ पूर्वमीमांसेच्या पहिल्या अध्यायामध्ये श्रुति, स्मृति वगैरे प्रमाणांसंबंधानें विचार केला आहे म्हणून त्या अध्यायाला ' प्रमाणलक्षण ' म्हणतात.

६ ' उपवर्ष ' हा वृत्तिकार आहे, यानें पूर्वमीमांसेच्या आणि उत्तर मीमांसेच्या सूत्रांवर वृत्ति लिहिली आहे.

७ पूर्वमीमांसेमध्ये.

असें सूत्रकारांनीं प्रतिपादन केलें आहे. आतां, हे 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी ज्याच्या उपयोगी आहेत असा तो पुरुष कोणता? असा प्रश्न उद्भवतो. म्हणून (त्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल) देहाव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या अस्तित्वाचें आम्ही येथें प्रतिपादन करतो. या पहिल्या सूत्रामध्ये आत्म्याच्या अस्तित्वावर आक्षेप आणिला आहे. कारण, अगोदर आक्षेप आणून त्याचें खंडन केलें म्हणजे जी गोष्ट आपल्याला सांगावयाची आहे ती स्थूणानिखननन्यायानें (श्रोत्याच्या) मनामध्ये पक्की ठसते.

आतां, येथें 'देह हाच आत्मा आहे' असें मानणाऱ्या काहीं लोकांचें म्हणजे लोकायतिकांचें असें मत आहे कीं देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा अस्तित्वांत नाही; चैतन्य हें जरी पृथ्वी वगैरे बाह्य पदार्थांपैकीं प्रत्येकामध्ये राहिलेलें किंवा सर्व बाह्य पदार्थांमध्ये मिळून राहिलेलें^९ दृष्टीस पडत नाही, तरी भूतांचा शरीररूपानें परिणाम झाला असतां त्या (भूतां-) पासून चैतन्य म्हणजे ज्ञान हें मदशक्तीप्रमाणें उत्पन्न झालेलें दृष्टीस पडतें असें ते मानतात; आणि पुरुष म्हणजे चैतन्ययुक्त देहच होय असें ते म्हणतात. आतां (त्यांच्या मतीं) स्वर्गाप्रत जाण्याला किंवा मोक्षाप्रत प्राप्त होण्याला समर्थ असा देहाव्यतिरिक्त आत्मा (देहामध्ये) नाही कीं ज्याच्यामुळें चैतन्य हें देहामध्ये वास करील. तेव्हां देह हाच काय तो चेतन पदार्थ होय, आणि देह हाच आत्मा होय असें म्हणतात; आणि या म्हणण्याला कारण म्हणून 'शरीर असतांना-(च आत्मा) असतो' या (सूत्रांतील) वाक्यांत सांगितलेलें प्रमाण देतात. जी वस्तु असतांना जो धर्म असतो, आणि जी वस्तु नसतांना जो धर्म असत नाही तो धर्म त्या वस्तूचाच होय असें निश्चित होतें. उदा०—उष्णता आणि प्रकाश हे अग्नीचे धर्म होत^{१०}. आतां, ज्याअर्थी प्राण, चेष्टा, चैतन्य, स्मृति वगैरे^{११}जे आत्मवाद्यांनीं आत्म्याचे धर्म

८ अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. ३ पहा.

९ पृथ्वी, जल, तेज, वायु आणि आकाश या पंचमहाभूतांपैकीं.

१० मोकळ्या जागेवर वाऱ्यामध्ये तापलेल्या पाण्यानें भरलेला कुंभ ठेविला असतां तेथें पांचही महाभूतें एके ठिकाणीं जुळलेलीं आहेत. परंतु तेथें चैतन्य दृष्टीस पडत नाही.

११ ज्याप्रमाणें गुळामध्ये माद उत्पन्न करण्याची जरी शक्ति नाही, तरी त्या गुळाचा दाहूच्या रूपानें परिणाम झाला असतां त्या दाहूमध्ये ती शक्ति उत्पन्न होते त्याप्रमाणेंच हें होय.

१२ कारण, उष्णता आणि प्रकाश हे अग्नि असतांना असतात, आणि अग्नि नसतांना नसतात.

१३ 'प्राण' म्हणजे श्वासोच्छ्वास, 'चेष्टा' म्हणजे हालचाल, 'चैतन्य' म्हणजे ज्ञान आणि स्मृति म्हणजे स्मरण.

१४ 'वगैरे' या शब्दानें इच्छा व द्वेष हे घ्यावे.

म्हणून मानले आहेत ते देखील देहाच्या आंतूंच उपलब्ध होतात, देहाच्या बाहेर उपलब्ध होत नाहीत, आणि ज्याअर्थी या धर्माचा देहाहून व्यतिरिक्त असा आश्रय सिद्ध होत नाही, त्याअर्थी हे देहाचेच धर्म आहेत असे मानले पाहिजे. तेव्हां यावरून आत्मा हा देहाहून भिन्न नाही असे सिद्ध झाले. (५३)

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर:—

व्यतिरेकस्तद्भावाभावित्वाच्च तूपलब्धिवत् ॥ ५४ ॥

५४ परंतु (हे मत बरोबर) नाही. (आत्मा देहाहून)
भिन्न आहे. कारण त्या (देहा-) चें अस्तित्व
असतांना—(ही त्या धर्मांचें) अस्तित्व असत
नाहीं. उपलब्धीप्रमाणें हे होय. (३०)

‘ आत्मा हा देहाहून भिन्न नाही ’ असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. आत्मा हा देहाहून भिन्नच आहे असें मानले पाहिजे. कारण, त्या आत्म्याच्या धर्मांचें अस्तित्व त्या (म्ह. देहा-) च्या अस्तित्वावर अवलंबून नाही. आत्म्याचे धर्म हे देह असतांना असतात म्हणून ते देहाचे धर्म होत असें जर तूं मानतोस, तर देह असूनही ते नसतात म्हणून ते देहाचे धर्म नाहीत असें तूं कां मानित नाहीस ? (शिवाय, ते आत्म्याचे धर्म) देहाच्या धर्माहून विजातीय आहेत. रूप वगैरे जे देहाचे धर्म आहेत ते जांपर्यंत देह असतो तोंपर्यंत असतात. परंतु प्राण, चेष्टा वगैरे धर्म हे देह असूनही मृतावस्थेमध्ये नसतात. तसेंच, रूप वगैरे देहाचे धर्म हे दुसऱ्या लोकांना देखील उपलब्ध होतात; परंतु चैतन्य, स्मृति वगैरे आत्म्याचे धर्म उपलब्ध होत नाहीत. तसेंच, देह असतांना म्हणजे जिवंतपणीं हे (आत्म्याचे धर्म) अस्तित्वांत आहेत असें निश्चित करतां येतें; परंतु देह नसतांना ते अस्तित्वांत नाहीत असें निश्चित करतां येत नाही. कारण, हा देह पडल्यानंतर देखील कदाचित् ते आत्म्याचे धर्म दुसऱ्या देहामध्ये संचार करून तेथे राहूं शकतील. नुसत्या

१५ देहामध्येच.

१६ म्हणजे घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणीं.

१ तेव्हां, चैतन्य, स्मृति वगैरे हे जर देहाचे धर्म असते, तर रूप वगैरेप्रमाणें ते उपलब्ध झाले असते. परंतु ज्याअर्थी ते उपलब्ध होत नाहीत, त्याअर्थी ते देहाचे धर्म नव्हेत असें सिद्ध होतें.

२ आतां हा देह पडल्यानंतर ते धर्म दुसरीकडे राहतातच असा जरी निश्चय होत नाही, तरी पण ‘ दुसरीकडे राहत नाहीतच ’ असाही निश्चय होत नाही. तेव्हां खरी स्थिति कशी आहे हें जरी संशयित आहे, तरी तेवढ्यानें पूर्वपक्ष्याच्या मताचें खंडन होतें. कारण, ‘ ते धर्म देह पडल्यानंतर दुसरीकडे राहत नाहीतच ’ ही गोष्ट जेव्हां निश्चित होईल, तेव्हांच ‘ ते धर्म देहाचेच आहेत ’ ही गोष्ट पूर्वपक्ष्याला सिद्ध करतां येईल.

संशयावरून देखील प्रतिपक्ष्याच्या मताचें खंडन होतें.

शिवाय, आम्ही आपल्या प्रतिपक्ष्याला असें विचारतों कीं ज्याची भूतांपासून उत्पत्ति तूं मानतोस त्या चैतन्याचें स्वरूप तरी तूं काय समजतोस? कारण, 'चार भूतांहून व्यतिरिक्त असें एखादें तत्त्व आहे' असें तूं (लोकायतिक) मानीत नाहींस. आतां, जर तूं असें म्हणशील कीं भूतभौतिक पदार्थांचा जो अनुभव तेंच चैतन्य होय; तर मग ते भूतभौतिक पदार्थ हे चैतन्याचे विषय असल्यामुळे तें चैतन्य त्या भूतभौतिक पदार्थांचा धर्म होऊं शकत नाहीं. कारण 'स्वतःच्या ठिकाणीं (स्वतःची) क्रिया होते' असें मानणें विरुद्ध आहे. अग्नि हा उष्ण आहे, परंतु तो स्वतःला जाळित नाहीं. तसेंच, नट हा चांगला शिकलेला आहे; परंतु तो स्वतःच्या खांद्यावर चढत नाहीं. तेव्हां, चैतन्य हा जर भूतभौतिक पदार्थांचा धर्म असेल, तर तें त्या भूतभौतिक पदार्थांना आपला विषय करूं शकणार नाहीं. कारण, रूप वगैरे धर्म हे स्वतःच्या रूपाला किंवा दुसऱ्याच्या रूपाला आपला विषय करीत नाहींत. परंतु चैतन्य हें सर्व बाह्य आणि आध्यात्मिक भूतभौतिक पदार्थांना आपला विषय करतें. तेव्हां भूतभौतिक पदार्थ हे ज्याचे विषय आहेत अशा उपलब्धीचें अस्तित्व जसें आपण मानतो, तसें त्या भूतभौतिक पदार्थांहून ती उपलब्धि भिन्न आहे हें देखील आपल्याला मानलें पाहिजे. आतां, आमचा आत्मा हा उपलब्धिस्वरूपच आहे, म्हणून तो

३ कारण, जोपर्यंत संशय आहे तोपर्यंत प्रतिवादी मनुष्याला कोणतेंही एखादें मत सिद्ध करतां येत नाहीं. आतां, संशय असतांना वादी मनुष्यालाही जरी आपलें मत सिद्ध करतां येत नाहीं, तरी जेव्हां एखादा मनुष्य आपलें मत सिद्ध करण्याकडे लक्ष न देतां फक्त दुसऱ्याच्या मताचें खंडन करूं लागतो, तेव्हां त्याला खंडन करण्याच्या कामीं संशय उपयोगी पडतो असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

४ तेव्हां, ज्याप्रमाणें अग्नीच्या अंगी असणाऱ्या उष्णतेचा (म्हणजे दाहशक्तीचा) अग्नि हाच विषय होत नाहीं, त्याप्रमाणें भूतांच्या अंगी असणाऱ्या चैतन्याचा (म्हणजे अनुभवाचा) भूतेंच विषय होणार नाहींत. उदाहरणः—तलवारीच्या धारेनें तलवारच कापली जात नाहीं.

५ म्हणजे त्याच्या शिक्षणाचा स्वतःचे खांद्यावर चढण्याचे कामीं उपयोग होत नाहीं. अग्नीचा आणि नटाचा दृष्टान्त देणारी हीं दोन वाक्यें कांहीं पुस्तकांत उपलब्ध होत नाहींत; व टीकाकारांनीं हि या दोन वाक्यांची व्याख्या केली नाहीं.

६ उदाहरणः—घटाच्या रूपाला घटाचें रूप दृष्टीस पडत नाहीं, आणि पट वगैरे इतर पदार्थांचेंही रूप दृष्टीस पडत नाहीं.

७ अनुभव.

८ म्हणजे शरीराच्या बाहेरील पदार्थांचा आणि शरीराच्या आंतील पदार्थांचा आपल्याला अनुभव येतो.

९ अनुभवाचें.

देहाहून व्यतिरिक्त आहे (हें अर्थात् सिद्ध होते). आतां उपलब्धि ही नित्य आहे, कारण ती एकरूप आहे. शिवाय, दुसऱ्या अवस्थांमध्ये असतांना देखील आत्म्याला ' मी हें पाहिलें ' अशा रीतीनें मीच उपलब्धा आहे अशी प्रत्यभिज्ञा होते. शिवाय, (असें मानलें तरच) स्मृति वगैरे जुळतात.

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं ' शरीर असतांनाच त्या आत्म्याचे धर्म असतात म्हणून उपलब्धि हा शरीराचाच धर्म होय ' त्याचें वर वाणिलेल्या रीतीनें खंडन झालें असें समजावें. शिवाय, प्रदीप वगैरे साहाय्यभूत गोष्टी असल्या तर उपलब्धि होते, त्या गोष्टी नसल्या तर उपलब्धि होत नाही; म्हणून तेवढ्यावरून उपलब्धि हा प्रदीप वगैरेचाच धर्म आहे असें होत नाही. त्याप्रमाणें देह असतांनाच उपलब्धि होते, देह नसतांना होत नाही; म्हणून तेवढ्यावरून उपलब्धि हा देहाचा धर्म होऊं शकत नाही. कारण प्रदीप वगैरेप्रमाणें ' साहाय्यभूत गोष्ट ' या रूपानेही देहाचा उपयोग होऊं शकतो. शिवाय, उपलब्धीला देहाची अत्यंत जरूर आहे असेंही आढळून येत नाही. कारण, स्वप्नामध्ये हा देह निश्चेष्ट पडला असतांना देखील नानाप्रकारची उपलब्धि होत असलेली दृष्टीस पडते. तेव्हां यावरून देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा अस्तित्वांत आहे हें मत दोषरहित आहे असें सिद्ध झालें. (५४)

[आतां येथून एकतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंचावन्नावें आणि छप्पन्नावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांश .—(सू. ५५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं उद्गीथ वगैरेची जी उपासना ज्या शाखेमध्ये सांगितली

१० आतां, ' आत्मा हा उपलब्धिस्वरूप आहे या मुद्द्यावरून जर आत्मा हा देहापेक्षां भिन्न आहे ' ही गोष्ट सिद्ध कराल, तर त्याच मुद्द्यावरून ' आत्मा अनित्य आहे ही गोष्ट तुम्हांला मानावी लागेल; कारण उपलब्धि (म्हणजे अनुभव) अनित्य आहे हें प्रसिद्धच आहे ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

११ घटाच्या अनुभवापेक्षां पटाचा अनुभव भिन्न नाही, कारण अनुभव एक तऱ्हेचाच आहे; तर फक्त घट, पट वगैरे विषय मात्र भिन्न भिन्न आहेत. एकंदरीत, ' आत्मा हा नित्य आहे, आणि तो देहापेक्षां निराळा आहे ' असें सिद्ध झालें.

१२ स्वप्न वगैरे दुसऱ्या अवस्थांमध्ये.

१३ जर शरीरच आत्मा असेल, तर स्वप्नामध्ये हें शरीर नसल्यामुळे आणि स्वप्नांतील शरीर जाग्रदवस्थेमध्ये नसल्यामुळे प्रत्यभिज्ञा होणार नाही. यावरूनही आत्मा हा देहापेक्षां निराळा आहे असें सिद्ध होतें.

१४ ' आत्मा हा शरीरापेक्षां निराळा आहे ' असें.

१५ जर शरीरच आत्मा असेल, तर लहानपणच्या शरीराचा मोठेपणीं नाश होत असल्यामुळे लहानपणीं केलेल्या गोष्टींचें मोठेपणीं स्मरण होणार नाही.

१६ चैतन्य.

असेल ती उपासना त्या शाखेमधल्याच उद्गीथ वगैरेंची समजली पाहिजे. कारण, त्या उपासनेला त्याच शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरेंचें सांनिध्य (म्हणजे जवळपणा) आहे; आणि उद्गीथ वगैरे हे प्रत्येक शाखेमध्यें स्वर वगैरे भिन्न भिन्न असल्यामुळें भिन्न भिन्न आहेत. आतां, येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, उपासना ही कोणत्याही शाखेमध्यें सांगितलेली असो, ती सर्व शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरेंची समजली पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्ये सामान्य रीतीनें उद्गीथ वगैरेंची उपासना सांगितली आहे. तेव्हां ती विशेष प्रकारच्या उद्गीथ वगैरेंची मानणें बरोबर नाही; आणि श्रुति ही सांनिध्यापेक्षां प्रबल आहे. (सू. ५६) ज्याप्रमाणें मंत्र, कर्म व गुण हीं जरी एका शाखेंत सांगितलीं असलीं तरी त्यांचा अन्य शाखांमध्येही संग्रह होतो. कारण तसा संग्रह करण्याला श्रुतीच प्रमाण आहे. त्याप्रमाणें येथेंही एका शाखेमध्यें जरी उद्गीथ वगैरेंची उपासना सांगितली असली, तरी ती सर्व शाखांमधल्या उद्गीथ वगैरेंची केली जाते. कारण तसें केलें असतां कांहीं विरोध येत नाही.]

अङ्गावबद्धास्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम् ॥ ५५ ॥

५५ परंतु (कर्माच्या) अवयवांशीं संबद्ध (असलेल्या विद्यांचे)
जे विधी आहेत ते) प्रत्येक वेदाच्या त्या त्या शाखांना-
(च) अनुलक्षून नाहीत. (३१)

ओघानें प्राप्त झालेल्या गोष्टीचा विचार येथें संपला. आतां, प्रकृत विषयाकडेच पुन्हां आम्ही वळतो. प्रत्येक वेदाच्या निरनिराळ्या शाखांमध्ये कर्माच्या अवयवांशीं संबद्ध अशा उद्गीथ वगैरे विद्यांचे विधी सांगितले आहेत. उदा०—‘ ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ’ (छां. १।१।१) ; ‘ पांच प्रकारच्या सामाची लोक या रूपानें उपासना करावी ’ (छां. २।२।१) ; ‘ उक्थ, उक्थ, असें लोक म्हणतात ही पृथ्वीच तें उक्थ होय ’ (ऐ. आ. २।१।२।१) ; ‘ हा बांधलेला अग्नि खरोखर लोक होय ’ (श. ब्रा. १०।५।४।१) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं हे विधी त्या त्या शाखेच्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत किंवा सर्व शाखांतल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत. प्रत्येक शाखेमध्यें स्वर वगैरे

१ ‘ आत्मा देहाद्वन भिन्न आहे ’ या गोष्टीचा.

२ अ. पा. ३ सू. ४२ टी. २१ पहा.

३ यज्ञामध्ये ऋत्विज लोक जें शन्न (म्हणजे कांहीं विशेष प्रकारचे मंत्र) म्हणतात ते ‘ उक्थ ’ होय. या उक्थावर पृथ्वीची भावना करावी असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ हा जो विटांनीं बांधलेल्या अग्निकुंडामध्ये अग्नि आहे तो लोकच आहे म्हणजे त्यावर लोकाची भावना करावी असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

भिन्न भिन्न असल्यामुळे उद्गीथ वगैरेही भिन्न भिन्न आहेत असें समजून या संशयाचा उपन्यास केला आहे. मग तुझे काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो :—माझे म्हणणें असें आहे कीं) हे विधी आपआपल्या शाखेच्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत. कशावरून? सान्निध्यावरून. ' उद्गीथाची उपासना करावी ' (छां. १।१।१) इत्यादि वाक्यांत (उद्गीथ वगैरेंचा) जो सामान्य निर्देश केला आहे त्याला विशेषाची आकांक्षा आहे. आतां ती आकांक्षा, जवळ असलेले आपल्याच शाखेमधील विशेष घेतले असतां दूर होते. तेव्हां ती (आपली शाखा) टाकून देऊन दुसऱ्या शाखांत सांगितलेले विशेष घेण्याचें कांहीं कारण वार्हीं. तेव्हां, प्रत्येक शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरे विद्यांचे विधी त्या त्या शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—' परंतु कर्माच्या अवयवार्शी संबद्ध असलेल्या ' इत्यादि. सूत्रांतील ' परंतु ' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. हे (विद्यांचे) विधी प्रत्येक वेदाच्या आपआपल्या शाखांनाच अनुलक्षून नाहींत, तर सर्व शाखांना अनुलक्षून आहेत. कशावरून? उद्गीथ वगैरेंच्या श्रुतींमध्ये विशेष सांगितला नाहीं यावरून. प्रत्येक शाखेंत सांगितलेले (विद्यांचे विधी) त्या त्या शाखेलाच अनुलक्षून आहेत असें मानलें तर ' उद्गीथाची उपासना करावी ' ही जी सामान्य श्रुति आहे आणि जी कोणत्याही विशेषाची जरूर न बाळगतां प्रवृत्त होते तिला सान्निध्यावरून विशेषाची जरूर बाळगावयास लावल्यामुळे ती बाधित होईल. पण असें करणें बरोबर नाहीं. कारण सान्निध्यापेक्षां श्रुति प्रबल आहे. बरें, आतां सामान्यविषयक विद्या जुळत नाहीं असेंही नाहीं. म्हणून स्वर वगैरे जरी भिन्न असले तरी उद्गीथ वगैरे भिन्न नसल्यामुळे हे असले विधी सर्व शाखांतल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत असें मानलें पाहिजे. (५५)

५ ' उद्गीथ ' शब्दानें कोणत्या शाखेमधील उद्गीथाचें ग्रहण करावें अशी विशेष प्रकारच्या उद्गीथाची आकांक्षा आहे.

६ अमुक प्रकारचा (म्हणजे अमक्या शाखेंतला) उद्गीथ असा विशेष.

७ श्रुतीमधील ' उद्गीथ ' या सामान्य शब्दाचा ' विशेष प्रकारचा उद्गीथ ' असा अर्थ विनाकारण घेऊन कांहीं नियमित ठिकाणींच त्या श्रुतीचा उपयोग करणें म्हणजे त्या श्रुतीचा बाध करणें होय.

८ अ. ३ पा. ३ सू. २६ टी. २१ पहा.

९ सामान्य उद्गीथाची उपासना करतां येत नाहीं असेंही नाहीं.

मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः ॥ ५६ ॥

५६ किंवा मंत्र वगैरेंप्रमाणें येथें विरोध नाही. (३१)

किंवा एका शाखेंत सांगितलेल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानें दुसऱ्या शाखेंत विद्यांचे विधी कसे सांगितले जातील अशी शंका येथें मुळींच घेऊं नये. कारण, मंत्र वगैरें-प्रमाणें येथें विरोध नाही असें म्हणतां येतें. कांहीं मंत्र, कर्म व गुण हे एका शाखेंत जरी सांगितलेले असले तरी त्यांचा इतर शाखांमध्ये संग्रह झालेला दृष्टीस पडतो. ज्या शाखेच्या लोकांनीं 'तूं कुटुरु आहेस' (मैत्रा. सां. १।१।६) असा अश्मादानाचा मंत्र सांगितला नाही त्यांनीं सुद्धां या मंत्राचा विनियोग केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'तूं कुक्कुट आहेस, किंवा तूं कुटुरु आहेस, असा (मंत्र) म्हणून तो अश्मा घेतो'. तसेंच, ज्यांनीं समिध वगैरे प्रयाज सांगितले नाहीत, त्यांनीं देखील त्या प्रयाजांसंबंधानें गुणांचे विधी सांगितले आहेत. उदा०—'प्रयाज हे खरोखर ऋतू आहेत, आणि ते एकाच ठिकाणीं द्यावयाचे आहेत'. तसेंच, ज्यांनीं 'अज हा, अग्नि आणि सोम यांना द्यावयाचा आहे' अशा रीतीनें पशूची विशिष्ट प्रकारची जाति सांगितली नाही, त्यांच्या मध्ये सुद्धां त्यासंबंधानें असा मंत्र उपलब्ध होतोः—(हे होत्या !) छागाच्या वपेच्या चरबीचें

१ मंत्र आणि कर्म यांशिवाय इतर अंगभूत गोष्टी.

२ अश्मा म्हणजे धोंडा; त्याचें जें आदान म्हणजे ग्रहण करणें त्याचा.

३ हें मंत्राविषयीं उदाहरण दिलें आहे. यज्ञामध्ये तांदुळ खरडण्याकरतां धोंडा हातांत घेत असतात. हा धोंडा हातांत घेतांना 'तूं कुक्कुट (म्हणजे कोंबडा) आहेस' आणि 'तूं कुटुरु (म्हणजे कोंबडा) आहेस' ह्या दोन मंत्रांपैकीं कोणता तरी एक मंत्र म्हणतात. आतां जरी यजुर्वेद्यांच्या शाखेमध्ये 'तूं कुटुरु आहेस' हा मंत्र नाही, तरी 'तूं कुक्कुट आहेस किंवा तूं कुटुरु आहेस असा मंत्र म्हणून तो अश्मा घेतो' या त्यांच्या सूत्रावरून त्या मंत्राचा इतर शाखांमध्ये संग्रह केला जातो.

४ हें कर्माविषयीं उदाहरण दिलें आहे. समिधांचें हवन करणें वगैरे जीं विशेष प्रकारचीं कर्म त्यांना 'प्रयाज' म्हणतात. हे प्रयाज पांच आहेत. आतां मैत्रायणीय लोकांच्या शाखेमध्ये जरी हीं प्रयाजकर्म सांगितलीं नाहीत; तरी त्यांच्या शाखेमध्ये 'प्रयाज हे खरोखर ऋतू (म्हणजे पांच) आहेत, आणि ते एकाच ठिकाणीं द्यावयाचे आहेत' या वाक्यांत 'पांच संख्या' आणि 'एका ठिकाणीं देणें' हे त्या प्रयाजांचे दोन गुण (म्हणजे अंगभूत गोष्टी) सांगितल्या असल्यामुळे त्यांच्या यज्ञामध्ये प्रयाजकर्माचा संग्रह होतो. या वाक्यांतील 'ऋतू' हा शब्द 'पांडव' या शब्दाप्रमाणें पांच या संख्येचा दर्शक आहे. कारण ऋतू पांच आहेत. मार्गें अ. ३ पा. ३ सू. २६ टी. १७ पहा.

(हवन करण्याकरितां अनुवाक्या) म्हण'. तसेंच, एका वेदामध्ये सांगितलेल्या 'हे अग्ने ! होत्राचें रक्षण कर', 'अध्वराचें रक्षण कर' इत्यादि मंत्रांचा सुद्धां इतर वेदामध्ये स्वीकार केलेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, ऋग्वेद्यांनीं म्हटलेल्या '(अहो लोकांनो !) जन्मल्या-बरोबरच (गुणांनीं) मुख्य आणि विवेकी झाला (तो इंद्र)' (ऋक्सं. २।१२) यां सूक्ताचा 'अहो लोकांनो ! इत्यादि सूक्त म्हणावे' (तै. सं. ७।५।२।२) या मंत्रावरून यजुर्वेदामध्ये स्वीकार केलेला दृष्टीस पडतो. तेव्हां ज्याप्रमाणें आश्रयभूत जे कर्मीचे अवयव त्यांचा सर्वत्र संग्रह होतो, त्याप्रमाणें आश्रित ज्या विद्या त्यांचाही सर्वत्र संग्रह होतो; म्हणून कांहीं विरोध नाही. (५६)

[आतां येथून बतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये सत्तावन्नावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ५७) छांदोग्यांतील वैश्वानर विद्येमध्ये व्यस्त आणि समस्त अशा दोन प्रकारच्या उपासना प्रतीत होतात. परमात्म्याच्या स्वर्ग वगैरे अवयवांच्या ज्या परमात्मरूपानें उपासना त्या 'व्यस्त उपासना' होत; आणि त्या सर्वांची मिळून जी एक उपासना ती 'समस्त उपासना' होय. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें व्यस्तच उपासना श्रुतीला विवक्षित आहेत. कारण प्रत्येक ठिकाणीं 'उपासना करतोस' असें क्रियापद घातलें आहे. शिवाय, प्रत्येक उपासनेची निरनिराळीं फलें सांगितलीं आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणण असें आहे कीं येथें समस्तच उपासना विवक्षित आहे; कारण तसें मानलें म्हणजे श्रुतीची एकवाक्यता होते. ज्याप्रमाणें यज्ञप्रकरणामध्ये अनेक क्रिया मिळून एक यज्ञ विवक्षित असतो त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, श्रुतीमध्ये पुढें व्यस्त उपासनांची निंदा केली आहे. तसेंच पुढें समस्त उपासनेचें फल सांगितलें आहे. आतां, व्यस्त उपासनांचीं जीं फलें सांगितलीं आहेत तीं सर्व समस्त उपासनेचींच आहेत

५ हें गुणाविषयीं उदाहरण दिलें आहे. यजुर्वेदी लोकांच्या शाखेमध्ये 'अग्नि आणि सोम यांना पशु द्यावा' इतकेंच फक्त सांगितलें आहे; परंतु 'तो पशु अमुक' अशी त्या पशूची जात (गुण) सांगितली नाही. तथापि इतर शाखेमध्ये 'तो पशु अज (म्हणजे बोकड) होय' अशी त्या पशूची जात (गुण) सांगितली आहे. त्या जाती-(गुणा-) चा यजुर्वेद्यांच्या शाखेमध्येही संग्रह होतो. कारण यजुर्वेदी लोकांच्या शाखेमध्ये 'हे होत्या ! छागाच्या (म्हणजे बोकडाच्या) वपेच्या (म्हणजे हृदयांतील मेदाच्या) चरबीचें (हवन करण्याकरतां अनुवाक्या) म्हण' असा मंत्र आहे. हा मंत्र अध्वर्यूनें होत्याला उद्देशून म्हणावयाचा आहे. ह्या मंत्रामध्ये 'छागाच्या (म्हणजे बोकडाच्या)' असें म्हटलें आहे. त्यावरून इतर शाखांमध्ये सांगितलेल्या जात वगैरे गुणांचा संग्रह होतो असें सूचित होतें. 'अनुवाक्या' शब्दाच्या अर्थाबद्दल मागे अ. ३ पा. ३ सू. ४३ टी. ३२ पहा.

६ येथून पुढें दोन उदाहरणें मंत्राविषयींच दिलीं आहेत.

७ सामवेदामध्ये.

८ यजुर्वेदामध्ये.

असें समजावें. तसेंच, प्रत्येक ठिकाणीं जें 'उपासना करतोस' असें क्रियापद घातलें आहे, तें केवळ दुसऱ्याचा अनुवाद करण्याकरितांच घातलेलें आहे. एकंदरीत, 'येथें श्रुतीला एक समस्त उपासनाच विवक्षित आहे' असें सिद्ध झालें. आतां, कांहीं लोक असें म्हणतात कीं 'येथें व्यस्त उपासना देखील श्रुतीला विवक्षितच आहेत. फक्त इतकेंच कीं, त्या समस्त उपासनेपेक्षां गौण आहेत.' परंतु 'श्रुतीमध्ये पुढें व्यस्त उपासनांची निंदा केली असल्यामुळें हें म्हणणें बरोबर नाही' असें समजावें.]

भूमः ऋतुवज्ज्यायस्त्वं तथाहि दर्शयति ॥ ५७ ॥

५७ भूम्याच्या (उपासनेचें) प्राधान्य आहे. यज्ञा-
प्रमाणेंच हें होय. (श्रुति) तसेंच दाखविते. (३२)

'प्राचीनशाल औपमन्यव' (छां० ५।१।१।१) (या शब्दांनीं आरंभिलेल्या) आख्यायिकेमध्ये व्यस्त आणि समस्त अशा वैश्वानराच्या उपासना सांगितल्या आहेत. प्रथमतः व्यस्त वैश्वानराची उपासना अशीः— 'हे' औपमन्यवा ! आत्मा या रूपानें तूं कोणाची उपासना करतोस ? तो म्हणालाः—हे पूजनीय राजन् ! स्वर्गाचीच. तो म्हणालाः—ज्याची तूं आत्मा या रूपानें उपासना करतोस तो खरोखर सुतेजनामक वैश्वानर आत्मा होय' (छां० ५।१।२।१) इत्यादि. त्याप्रमाणेंच समस्त वैश्वानराची उपासना देखील पुढें सांगितली आहेः—'त्या ह्या वैश्वानर आत्म्याचें सुतेज हें शिरच होय, विश्वरूप हा डोळा होय, पृथग्वर्त्मा हा प्राण होय, बहुल हा शरीराचा मधला भाग होय, धन ही बस्तीच होय, आणि पृथ्वी हेच पाद होत' (छां० ५।१।८।२). आतां येथें असा संशय येतो कीं, या ठिकाणीं व्यस्त आणि समस्त अशा दोन्ही प्रकारच्या वैश्वानराच्या उपासना सांगितल्या आहेत, किंवा समस्त अशाच वैश्वानराची उपासना सांगितली आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं) येथें व्यस्त उपासना सांगितल्या आहेत. कारण 'सुतेज' वगैरे अवयवांपैकीं प्रत्येकासंबंधानें 'उपासना करतोस' असें क्रियापद घातलें आहे.

१ ही आख्यायिका मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टी. १ मध्ये सांगितली आहे.

२ स्वर्गलोक, आदित्य वगैरे प्रत्येकाच्या ज्या आत्मरूपानें निरनिराळ्या उपासना त्या व्यस्त उपासना होत. आणि त्या स्वर्गलोक, आदित्य वगैरे सर्वांची मिळून जी आत्मरूपानें एकच उपासना ती समस्त उपासना होय.

३ परमात्म्याच्या.

४ अश्वपति राजा औपमन्यव वगैरे लोकांना विचारीत आहे.

५ ह्या श्रुतीचा अर्थ मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टीप १ मध्ये दिला आहे.

६ ह्या श्रुतीचा अर्थ मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टीप १ मध्ये दिला आहे.

तसेंच, ' म्हणून तुझ्या कुलामध्ये सोमयाग करण्याची सामग्री दृष्टीस पडते ' (छां० ५।१२।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये (त्या उपासनांचीं) भिन्न भिन्न फलें सांगितलीं आहेत.

यावर आमचें उत्तर:—भूम्याच्या म्हणजे पदार्थसमुदायात्मक अशा समस्त वैश्वानराच्या उपासनेचें येथें प्राधान्य आहे, म्हणजे अशा वैश्वानराची उपासना येथें मुख्य रीतीनें विवक्षित आहे असें म्हटलें पाहिजे; पण 'वैश्वानराच्या प्रत्येक अवयवाची देखील उपासना मुख्य रीतीनें येथें विवक्षित आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. यज्ञाप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'दर्शपूर्णमास' वगैरे यज्ञांच्या ठिकाणीं एक समस्तच प्रयोग विवक्षित आहे, म्हणजे सर्व अंगांसहवर्तमान प्रधानयज्ञाचाच एक प्रयोग विवक्षित आहे; परंतु व्यस्तरूप अशा प्रयाज वगैरेचे ज्यास्त प्रयोग विवक्षित नाहीत, तसेंच, कांहीं अंगांनीं युक्त अशा प्रधानयज्ञाचा देखील प्रयोग विवक्षित नाही; त्याप्रमाणें येथें समजावें. शंका:—या ठिकाणीं 'भूमा' प्रधान आहे असें कशावरून समजतां? उत्तर:—'भूमा' प्रधान आहे ही गोष्ट श्रुति दाखविते. कारण, श्रुतीची एकवाक्यता आहे असें समजतें. येथील वाक्यांचा पूर्वापर संबंध पाहिला असतां हें सर्व एकच प्रकरण आहे व त्याचा वैश्वानरविद्या हा विषय आहे असें समजतें. 'प्राचीनशालापासून तों उद्दालकापर्यंत सहा ऋषींचा वैश्वानरविद्ये-विषयीं निश्चय न झाल्यामुळे ते कैकेय अश्वपतिनामक राजाकडे गेले' असा उपक्रम करून, स्वर्ग वगैरेपैकीं प्रत्येक वस्तु प्रत्येक ऋषीच्या उपासनेचा विषय आहे असें सांगून, 'तो म्हणाला:—हें फक्त आत्म्याचें शिर आहे' (छां० ५।१२।२) या वाक्यांत स्वर्ग वगैरे वस्तु या वैश्वानराचें फक्त शिर वगैरे (अवयव) आहेत असें श्रुति सांगते. शिवाय, 'जर तूं माझ्याकडे आला नसतास, तर तुझें शिर पडलें असतें' (छां० ५।१२।२) इत्यादि वाक्यांमध्ये व्यस्त उपासनेची श्रुति निंदा करते; आणि पुन्हां व्यस्त उपासनेचा अनादर करून आणि समस्त उपासनेचाच अंगीकार करून 'तो सर्व लोकांमध्ये, सर्व भूतांमध्ये, सर्व आत्म्यांमध्ये (राहून) अन्न खातो' (छां० ५।१८।१) या वाक्यांत भूम्याचेंच हें फल आहे असें दाखविते. आतां, वर सांगितलेल्या रीतीनें (समस्त उपासना विवक्षित आहे असें मानलें असतां) 'सुतेज' वगैरेच्या उपासनांपैकीं प्रत्येक उपासनेला जें भिन्न भिन्न फल सांगितलें आहे तें 'अंगांच्या फलांचा प्रधान वस्तूच्या ठिकाणीं संग्रह करावा' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे असें समजावें. तसेंच, 'उपासना करतोस' हें जें प्रत्येक अवयवा-

७ पदार्थाचा म्हणजे शिर, डोळा वगैरे अवयवांचा जो समुदाय तद्रूप.

८ मुख्य यज्ञाचा प्रयाज वगैरे सर्व अंगभूत गोष्टी मिळून एकच प्रयोग विवक्षित आहे.

९ प्रयाज वगैरे अवयवांचे निरनिराळे अनेक प्रयोग विवक्षित नाहीत.

१० समस्त अशा वैश्वानराची उपासना.

संबंधाने क्रियापद घातलें आहे तें इतरांच्या अभिप्रायांचा अनुवाद करण्याकरितां घातलें आहे, व्यस्त उपासनेचा विधि सांगण्याकरितां घातलें नाहीं असें समजावें. तेव्हां यावरून येथें समस्त उपासना सांगितली आहे हा पक्षच बरोबर आहे असें सिद्ध झालें.

कांहीं लोकां येथें समस्त उपासना सांगितली आहे हा पक्ष प्रधान आहे असें स्थापित करतात; आणि सूत्रामध्ये फक्त 'प्राधान्य' असा शब्द घातला असल्यावरून येथें व्यस्त उपासना सांगितली आहे हा पक्ष देखील सूत्रकारांना संमत आहे असें म्हणतात; पण तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण श्रुतीची एकवाक्यता आहे असें निश्चित होत असतां वाक्यभेदांची कल्पना करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, 'तुझे शिर पडलें असतें' (छां० ५।१२।२) इत्यादि वाक्यांत जी व्यस्त उपासनांची निंदा केली आहे ती (त्यांचें म्हणणें कबूल केलें असतां) विरुद्ध होईल. शिवाय, उपसंहारामध्ये समस्त उपासना सांगितली आहे असें स्पष्ट समजत असतां त्या समस्त उपासनेचा अभाव पूर्वपक्षामध्ये सांगणें शक्य नाहीं. आतां, सूत्रामध्ये जो 'प्राधान्य' हा शब्द घातला आहे तो 'प्रामाण्य' या अर्थानेही लावितां येतो. (५७)

[आतां येथून तेहेतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अंठावन्नावें एकच सूत्र आहे, सारांशः—(सू. ५८) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं 'अनेक श्रुतीमध्ये ज्या अनेक विद्या सांगितल्या आहेत त्यांपैकी ज्या विद्यामध्ये वेद्य वस्तु एक आहे त्या विद्याही एकच आहेत' असे अर्थातच समजतें. तेव्हां 'त्या सर्व ठिकाणीं

११ 'प्राचीनशाल' वगैरे लोकांचा जो व्यस्त उपासना करण्याविषयीचा अभिप्राय त्याच म्हणजे प्राचीनशाल वगैरेनी ज्या व्यस्त उपासना केल्या आहेत त्यांचा.

१२ तेव्हां पूर्वपक्षाने ज्या दोन्ही प्रकारच्या उपासना मानल्या आहेत त्यांना प्रामाण्य (म्हणजे खरेपणा) नाहीं; तर एका समस्त उपासनेलाच प्रामाण्य आहे असें सिद्ध झालें. सूत्रामधील 'प्राधान्य' या शब्दाचा 'प्रामाण्य' असा अर्थ आहे असा अभिप्राय होय.

१३ हे लोक सूत्रामधील 'प्राधान्य' या शब्दाचा 'मुख्यत्व' असा अर्थ घेतात. तेव्हां येथें 'व्यस्त उपासनाही विवक्षितच आहेत; फक्त त्या उपासनांना समस्त उपासनेसारखें मुख्यत्व मात्र नाहीं' असा या सूत्राचा अर्थ घेऊन दोन्ही प्रकारच्या उपासना खऱ्याच आहेत असा ते सिद्धांत काढतात. आणि या सिद्धांतावरून येथें 'समस्त उपासना सांगितलीच नाहीं; तर फक्त व्यस्त उपासनाच सांगितल्या आहेत' या पूर्वपक्षाचें खंडन झालें असें ते म्हणतात.

१४ सर्व वाक्यांचें मिळून एक उपासना सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे असें न मानतां त्या वाक्यांचें भिन्न भिन्न उपासना सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे असें मानलें म्हणजे 'वाक्यभेद' हा दोष येतो.

१५ तेव्हां त्या लोकांनीं जो पूर्वपक्ष मानला आहे (मागें टी. १३ पहा) तो त्यांना मानतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

सांगितलेल्या ज्या गौण गोष्टी त्या सर्व मिळून एक विद्या आहे' असें मानलें पाहिजे. आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी वेद्य वस्तु एक असली, तरी ज्या श्रुतींमध्ये 'जाणतो, उपासना करावी, क्रतु करावा' इत्यादि शब्द भिन्न भिन्न आहेत, त्या श्रुतींमधील विद्याही भिन्नच आहेत. आतां, जरी त्या शब्दांच्या 'मनोव्यापार' हा एकच अर्थ आहे, तरी त्या ठिकाणीं भिन्न भिन्न गुण सांगितले असल्यामुळे त्या भिन्न भिन्न गुणांना युक्त अशी देवताही भिन्न भिन्न होते, व त्यामुळे विद्याही भिन्न भिन्न होते. शिवाय, सत्यकामत्व वगैरे कांहीं गुण अनेक ठिकाणीं सारखेच सांगितले आहेत. ते विद्या एक मानली तर व्यर्थ होतील. तसेंच 'अमुक इच्छा करणाऱ्यानें अमुक उपासना करावी' असें त्या प्रत्येक श्रुतीमध्ये सांगितलें असल्यामुळे त्या श्रुतींना परस्परांची अपेक्षा नाही; आणि म्हणूनच त्यांची एकवाक्यता होत नाही. शिवाय, 'सर्व ठिकाणची मिळून एक विद्या आहे' असें मानल्यास कोणालाही उपासना करतां येणार नाही. कारण, सर्व ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टी एका मनुष्याच्या हातून होणार नाहीत. तात्पर्य, 'अशा ठिकाणीं विद्या भिन्नच मानल्या पाहिजेत' असें समजावें.]

नाना शब्दादिभेदात् ॥ ५८ ॥

५८ शब्द वगैरे भिन्न आहेत म्हणून (विद्या) भिन्न आहेत. (३३)

मागील अधिकरणामध्ये 'सुतेज' वगैरे अवयवांच्या उपासनांना जरी भिन्न भिन्न फलें सांगितलीं आहेत, तरी समस्तरूप वैश्वानराची उपासना प्रधान आहे असें सांगितलें. तेव्हां यावरून एसाद्याची अशी बुद्धि होईल कीं, भिन्न भिन्न श्रुतींमध्ये सांगितलेल्या इतर उपासना देखील समस्तरूपानेंच सांगितल्या आहेत. शिवाय, वेद्य वस्तु एक असतांना विद्या भिन्न आहेत असें मुळींच मानतां येत नाही. कारण, ज्याप्रमाणें द्रव्य आणि देवता हें यागाचें रूप आहे, त्याप्रमाणें वेद्य वस्तु हेंच विद्येचें रूप आहे. आतां येथें जरी श्रुती अनेक आहेत, तरी ईश्वर ही वेद्य वस्तु एकच आहे असें समजतें. उदा०—'ज्याचें मन हें स्वरूप आहे, ज्याचें प्राण हें शरीर आहे (असा आत्मा)' (छां० ३।१।२); 'क ब्रह्म आहे ख ब्रह्म आहे' (छां० ४।१०।५); तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प

१ भिन्न भिन्न श्रुतींमध्ये सांगितलेल्या अनेक उपासना मिळून एकच उपासना करावी असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

२ आज्य वगैरे हविर्द्रव्यें आणि इंद्र वगैरे देवता हें यज्ञाचें रूप (म्हणजे स्वरूप) आहे.

३ जाणण्यास योग्य अशी वस्तु.

आहे' (छां० ८।१।५) इत्यादि. तसेंच जरी श्रुती भिन्न भिन्न आहेत, तरी प्राणरूप (वेद्य वस्तु) एकच आहे असें समजते. उदा०—' प्राण हा खरोखर संहारकर्ता आहे' (छां० ४।३।३); ' प्राण हा खरोखर ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ आहे' (छां० ५।१।१); ' प्राण हा पिता आहे, प्राण माता आहे' (छां० ७।१।५); इत्यादि. तेव्हां वेद्य वस्तु एक असल्यामुळे विद्या एक आहे असें अर्थात् प्राप्त होते. बरे, या मतीं अनेक श्रुती व्यर्थ आहेत असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, त्या श्रुतीचें (एकाच उपास्य वस्तूचे) निरनिराळे गुण दाखविण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानतां येते. तेव्हां यावरून स्वतःच्या आणि दुसऱ्यांच्या शाखांमध्ये सांगितलेले जे एकाच वेद्य वस्तूचे अनेक गुण त्यांचा एक समस्त विद्या सिद्ध होण्याकरितां संग्रह केला पाहिजे असें सिद्ध होते.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—' शब्द वगैरे भिन्न ' इत्यादि. जरी वेद्य वस्तु एकच आहे, तरी असल्या विद्या भिन्नच आहेत असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? शब्द वगैरे भिन्न आहेत यावरून. ' जाणतो ', ' उपासना करावी ' ' त्यानें ऋतु करावा ' (छां० ३।१।४।१) इत्यादि शब्द भिन्न आहेत. आणि शब्दभेद हा कर्मभेदाचें कारण आहे असें मागे पू. मी. अ. २ पा. २ सू. १ यावरून समजलें आहे. (सूत्रांतील) ' वगैरे ' या शब्दानें भेदाला कारणभूत असे गुण वगैरे पदार्थ देखील संभवतील तसे घ्यावे. शंका:—' जाणतो ' वगैरे ठिकाणीं केवळ शब्दच भिन्न आहेत असें समजते; परंतु ' यज्ञ करतो ' (दान देतो) इत्यादि ठिकाणीं जसे अर्थ भिन्न आहेत तसे येथें अर्थ भिन्न नाहीत. कारण या सर्व शब्दांचा ' मनोव्यापार '

४ तेव्हां या तिन्ही श्रुतींमध्ये ईश्वर ही एकच वेद्य वस्तु असल्यामुळे त्या तिन्ही ठिकाणच्या ज्या शांडिल्यविद्या, उपकोसलविद्या आणि दहरविद्या अशा तीन विद्या त्या तिन्ही मिळून एकच विद्या आहे असें सिद्ध होते.

५ तेव्हां या तिन्ही श्रुतींमध्ये प्राण ही एकच वेद्य वस्तु असल्यामुळे त्या तिन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या संवर्गविद्या वगैरे तीन विद्या मिळून एकच विद्या आहे असें सिद्ध होते.

६ म्हणजे एकच विद्या सांगणाऱ्या अशा त्या अनेक श्रुतींपैकीं कोणत्या तरी एका श्रुतीचें ती विद्या सांगण्याविषयीं तात्पर्य मानावें आणि बाकींच्या श्रुतींचें त्याच विद्येसंबंधानें त्या उपास्य वस्तूचे गुण दाखविण्याविषयीं तात्पर्य मानावें.

७ ' जाणतो ' हें क्रियापद श्रुतींमध्ये कांहीं ठिकाणीं ' जाणावें ' या अर्थी घातलेलें असतें.

८ त्यानें ऋतु म्हणजे निश्चय करावा.

९ भिन्न भिन्न शब्दांचे भिन्न भिन्न अर्थ असल्यामुळे कर्म भिन्न भिन्न होतात असें तेथें सांगितलें आहे.

१० ' वगैरे ' या शब्दानें फल घ्यावें. हे गुण वगैरे पदार्थ भाष्यामध्येच पुढें सांगितले आहेत.

हा एकच अर्थ आहे; शिवाय, त्यांचा दुसरा अर्थ संभवत नाही. तेव्हां 'शब्द भिन्न आहेत' एवढ्यावरून 'विद्या भिन्न आहेत' असें कसें सिद्ध होते? उत्तर:- हा दोष येत नाही. कारण जरी या सर्व शब्दांचा 'मनोव्यापार' हा एकच अर्थ आहे, तरी संबंध भिन्न असल्यामुळे वेद्य वस्तू भिन्न होतात, व त्यामुळे विद्या भिन्न होऊं शकतात. ईश्वररूप उपास्य वस्तु जरी एक आहे, तरी प्रत्येक प्रकरणामध्ये त्या (ईश्वररूप) वस्तूचे निरनिराळे गुण सांगितले जातात. तसेंच, प्राणरूप उपास्य वस्तु जरी एक आहे तरी त्या प्राणाच्या एका गुणाची एका ठिकाणीं उपासना करावयाची आहे, व दुसऱ्या गुणाची दुसऱ्या ठिकाणीं उपासना करावयाची आहे. तेव्हां, अशा रीतीनें संबंध भिन्न असल्यामुळे वेद्य वस्तू भिन्न होतात, व त्यामुळे विद्याही भिन्न होतात असें समजतें. बरे, आतां येथें एक विद्येचा विधि आहे व दुसरे गुणांचे विधी आहेत^१ असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, यांपैकीं अमुक विद्येचा विधि आहे आणि अमुक गुणाचे विधी आहेत असें निश्चित करण्याला कांहीं प्रमाण नाही. शिवाय, प्रत्येक प्रकरणामध्ये अनेक गुण सांगितले असल्यामुळे त्या प्रत्येक ठिकाणीं विद्येचा अनुवाद करून तिच्या संबंधानें अनेक गुणांचें विधान करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, 'सत्यकाम' वगैरे गुण हे एकच असल्यामुळे ते या पक्षीं पुनः पुनः सांगावयाची जरूरी नाही. शिवाय, 'अमुक इच्छा करणाऱ्यानें अमुक उपासना करावी, तमुक इच्छा करणाऱ्यानें तमुक उपासना करावी' अशा रीतीनें प्रत्येक प्रकरण स्वतःच पूर्ण आहे असें समजत असल्यामुळे या प्रकरणांची एकवाक्यता आहे असेंही म्हणतां येत नाही. तसेंच, वैश्वानरविद्येप्रमाणें येथें समस्त उपासनांची एक जास्त चोदनाही नाहीं कीं जिच्या योगानें भिन्न भिन्न प्रकरणांमध्ये सांगितलेल्या अवयवांच्या उपासनांची एकवाक्यता करतां येईल. शिवाय, वेद्य वस्तु एक असल्यामुळे विद्या एक आहे असें जर सर्व ठिकाणीं अव्याहत रीतीनें मानलें, तर सर्व (वेदान्तांमध्ये सांगितलेल्या) गुणांचा संग्रह करणें ही जी अशक्य गोष्ट ती मानावी लागेल. तेव्हां

११ 'जाणणें', 'उपासना करणें' आणि 'निश्चय करणें' हे सगळे मनाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत.

१२ भिन्न भिन्न श्रुतींमध्ये सांगितलेल्या भिन्न भिन्न गुण वगैरेचे वेद्य वस्तूशीं संबंध भिन्न भिन्न असल्यामुळे (म्हणजे निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळे गुण सांगितले असल्यामुळे).

१३ मागील टीप ६ पहा.

१४ कारण, एकाच वाक्यानें अनेक गुणांचे विधी सांगण्याविषयीं तात्पर्य मानलें असतां 'वाक्यभेद' हा दोष येतो.

१५ प्रत्येक प्रकरणामध्ये सांगितलेल्या उपासनेला दुसऱ्या प्रकरणामध्ये सांगितलेल्या उपासनेची जरूर नसल्यामुळे.

१६ सर्व उपासना मिळून एक उपासना करावी असा एक स्वतंत्र विधिही नाही.

‘शब्द वगैरे भिन्न आहेत म्हणून विद्या भिन्न आहेत’ असें जें (सूत्रकारांनीं) म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. अशा रीतीनें या अधिकरणामध्यें जो हा (प्रसंग-वशात्) सिद्धान्त सांगितला आहे तो गृहीत धरूनच या पादाचें पहिलें अधिकरण दिलें आहे असें समजावें (५८)

[आतां येथून चौतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणसाठावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ५९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीमध्ये ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांपैकीं अनेक उपासना करण्याची जर मनुष्याला इच्छा असेल तर त्यानें अनेक उपासना कराव्या; आणि जर ‘एखादीच उपासना करावी’ अशी इच्छा असेल तर तेवढीच करावी. आतां, सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं मनुष्यानें ह्या उपासनांपैकीं जी आपल्याला करावीशी वाटेल अशी कोणती तरी एकच उपासना करावी. कारण, त्या सर्वांचें फल एकच आहे. तेव्हां, एकाच उपासनेच्या योगानें परमात्म्याचा साक्षात्कार होत असल्यामुळें तें दुसरी उपासना निरुपयोगी आहे; आणि करतांही येणार नाही. तात्पर्य ‘मनुष्यानें परमात्म्याचा साक्षात्कार होईपर्यंत कोणती तरी एकच उपासना करावी असें सिद्ध झालें.]

विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात् ॥ ५९ ॥

५९ एक फल (सांगितलें) असल्यामुळें (विद्यांचा)

विकल्प—(च नियमानें घेतला पाहिजे). (३४)

विद्या भिन्न आहेत असें ठरलें. आतां असा प्रश्न उद्भवतो कीं या विद्यांचा इच्छेनुरूप समुच्चय किंवा विकल्प ध्यावयाचा, किंवा नियमानें विकल्पच ध्यावयाचा. प्रथमतः, विद्या भिन्न आहेत असें ठरलें असल्यामुळें नियमानें समुच्चय

१७ कारण, दहरविद्या शांडिल्यविद्या वगैरे सर्व विद्या भिन्न भिन्न मानल्या म्हणजेच अनेक श्रुतीमध्ये सांगितलेली दहरविद्या एक आहे किंवा भिन्न आहे हा विचार करतां येतो; आणि तसला विचार पहिल्या अधिकरणामध्यें केला आहे.

१ एका मनुष्यानें सगळ्या उपासना करणें हा ‘समुच्चय’ होय. आणि कोणती तरी एक उपासना करणें हा ‘विकल्प’ होय. त्यांपैकीं ज्याला सगळ्या उपासना करण्याची इच्छा असेल त्यानें सगळ्या कराव्या; आणि ज्याला सगळ्या उपासना करावयाच्या नसतील त्यानें आपल्या इच्छेनुरूप कोणती तरी एक करावी (हेंच या अधिकरणामध्यें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे).

२ प्रत्येक मनुष्यानें ह्या उपासनांपैकीं कोणती तरी एकच उपासना आपल्या इच्छेनुरूप करावयाची (हेंच या अधिकरणामध्यें सिद्धांत्याचें मत आहे).

घेण्याला कांहीं प्रमाण नाही. शंका:— 'अग्निहोत्र', 'दर्शपूर्णमास' वगैरे याग जरी भिन्न आहेत, तरी त्यांचा नियमानें समुच्चय घेतलेला दृष्टीस पडतो. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण ते याग नित्य आहेत हें श्रुतीचें सांगणेंच त्या यागांचा नियमानें समुच्चय घेण्याला प्रमाण आहे. परंतु याप्रमाणें विद्या नित्य आहेत असें श्रुति सांगत नाही; म्हणून विद्यांचा नियमानें समुच्चय घेतां येत नाही. तसेंच, त्यांचा नियमानें विकल्पही घेतां येत नाही. कारण ज्याला एका विद्येचा अधिकार आहे त्याला दुसऱ्या विद्येच्या अधिकाराचा निषेध केलेला नाही. तेव्हां परिशेषावरून इच्छेनुरूप समुच्चय किंवा विकल्प घ्यावा हा पक्ष सिद्ध होतो. शंका:— या विद्यांचें एकच फल सांगितलें असल्यामुळें त्यांचा नियमानें विकल्पच घेणें बरोबर आहे. उदा० — 'ज्याचें मन हें स्वरूप आहे, ज्याचें प्राण हें शरीर आहे (असा आत्मा)' (छां० ३।१।४।२); 'क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे' (छां० ४।१।०।५); 'तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प आहे' (छां० ८।१।५) इत्यादि विद्यांचें ईश्वरप्राप्ति हें एकच फल असलेलें दृष्टीस पडतें. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण, स्वर्ग वगैरेना साधनभूत जीं कर्में त्यांचें एकच फल असूनही तेथें इच्छेनुरूप वर्तन केलेलें दृष्टीस पडतें. तेव्हां यावरून येथें इच्छेनुरूप वर्तन करावें असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— या विद्यांचा नियमानें विकल्पच घेतला पाहिजे, समुच्चय घेतां येत नाही. कशावरून? त्यांचें एक फल सांगितलें आहे यावरून. उपास्य वस्तूचा साक्षात्कार हें या विद्यांचें फल एकच आहे. ईश्वर वगैरे उपास्य वस्तूचा एका उपासनेच्या योगानें साक्षात्कार झाला असतां (त्याकरितां) दुसरी उपासना व्यर्थ आहे. शिवाय, समुच्चयपक्षीं साक्षात्काराचा असंभवही आहे;

३ जर सर्व उपासना मिळून एकच समस्त उपासना असती, तर मात्र समुच्चय घ्यावा लागला असता; म्हणजे प्रत्येक मनुष्याला सर्व उपासना अवश्य कराव्या लागल्या असत्या. परंतु तसें नसल्यामुळें समुच्चय घेण्याला प्रमाण नाही असें सिद्ध होतें.

४ प्रत्येक मनुष्यानें कोणती तरी एकच उपासना करावी असा विकल्पही.

५ अर्थात्तच.

६ म्ह. कोणती तरी एकच उपासना करणें.

७ स्वर्गाला साधनभूत अशीं जीं काम्य दर्शपूर्णमास, ज्योतिष्टोमयज्ञ वगैरे कर्में त्यांपैकीं एखादा मनुष्य एकच कर्म करतो आणि एखादा मनुष्य अनेक कर्में करतो. आतां, येथें एक कर्म केलें असतांही जर स्वर्ग मिळत आहे, तर अनेक कर्में करणें व्यर्थ आहे असें मात्र समजू नये. कारण, एका कर्मापासून जितका वेळपर्यंत स्वर्गसुख मिळतें त्यापेक्षां दोन कर्मापासून ज्यास्त वेळपर्यंत स्वर्गसुख मिळतें.

८ उपास्य वस्तूचा साक्षात्कार होऊन मुक्त होणें.

९ ईश्वराच्या साक्षात्कारामध्यें कमज्यास्तपणा नसल्यामुळें 'अनेक उपासनांपासून अधिक साक्षात्कार होईल' असेंही म्हणतां येत नाही.

कारण, तो पक्ष घेणें हें चित्तविक्षेपाला कारण आंहे. आंतां विद्येचें फल हें साक्षात्काराच्या योगानें—(च) साध्य आहे असें पुढील श्रुती दाखवितात:—‘ज्याला (उपास्य वस्तूचा) साक्षात्कार आहे, (व ज्याला) संशय नाही (त्याला ब्रह्म प्राप्त होतें)’ (छां० ३।१।४।४); ‘देव होऊन तो देवाप्रत प्राप्त होतो’ (बृ. ४।१।२) इत्यादि. ‘नेहमीं त्या वस्तूच्या भावनेनें युक्त होऊन’ (भ. गी. ८।६) इत्यादि स्मृती देखील हीच गोष्ट सांगतात. तेव्हां याकरितां (उपासकांन) ज्यांचें फल एकच आहे अशा विद्यांपैकीं कोणती तरी एक विद्या घेऊन, उपास्य वस्तूचा साक्षात्कार होऊन विद्येचें फल प्राप्त होईपर्यंत, त्या विद्येचें अनुष्ठान करीत जावें. (५९)

[आतां येथून पसतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये साठवें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ६०) ज्या उपासनांचीं आत्मसाक्षात्काराहून निराळीं फलें आहेत, त्या उपासनांपैकीं एक किंवा अनेक उपासना मनुष्यानें आपल्या इच्छेनुरूप कराव्या.]

काम्यास्तु यथाकामं समुच्चीयरन्न वा पूर्वहेत्वभावात् ॥ ६० ॥

६० परंतु काम्य विद्यांचा इच्छेनुरूप समुच्चय करावा

किंवा करूं नये. कारण पूर्व (सूत्रांतला) हेतु

(येथें) नाही. (३५)

“ज्यांचें फल एक आहे अशा विद्यांच्या उलट ज्या विद्या आहेत त्यांचें उदाहरण या सूत्रांत घेतलें आहे. ‘जो कोणी वायु हा दिशांचा वत्स आहे असें जाणतो तो पुत्राकरितां रडत नाही’ (छां० ३।१।५।२): ‘जो कोणी नांवांची ब्रह्मरूपानें उपासना करतो तो जोपर्यंत नांवांची गति आहे तोपर्यंत यथेच्छ संसार करतो’ (छां० ७।१।५) इत्यादि ज्या काम्य विद्या आहेत आणि ज्या कर्माप्रमाणें

१० अनेक उपासना करण्यापासून मनाची एकाग्रता कायम न राहतां उलट मन व्यग्र मात्र होतें हें प्रसिद्धच आहे.

११ आतां, जर अनेक उपासना करण्यापासून चित्त व्यग्र होऊन साक्षात्कार न होईल तर न होऊं दे. त्या साक्षात्काराशिवायच अदृष्ट वगैरेच्या द्वारानें मोक्षरूप फल मिळेल अशी जर कोणी शंका घेईल तर तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१ वायु हा दिशांचा वत्स म्हणजे बालक आहे अशी जो उपासना करतो त्याला पुत्रशोक होत नाही असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ ऋग्वेद यजुर्वेद वगैरे नांवांची.

३ ऋग्वेद वगैरेची ज्या ज्या ठिकाणीं गति आहे त्या त्या ठिकाणीं त्या उपासकाला यथेच्छ संचार करतां येतो.

आपलीं फलें आपल्या अदृष्टाच्या योगानें साध्य करून घेतात त्यांना साक्षात्काराची जरूर नाही; म्हणून त्यांचा इच्छेनुरूप समुच्चय घ्यावा किंवा घेऊं नये. कारण पूर्व-सूत्रांतला हेतु (येथें) नाही; म्हणजे (विद्यांचा) विकल्प घेण्याला पूर्वसूत्रांत 'फल एक असणें' हा जो हेतु दिला आहे तो (येथें) नाही. (६०)

[आतां येथून छत्तिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकसष्टाव्या सूत्रापासून सहासष्टाव्या सूत्रापर्यंत सहा सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ६१) 'कर्मांला अंगभूत जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांच्या संबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्या कर्म करणाऱ्या मनुष्यानें वाटेल तर कराव्या नाहीं तर करूं नयेत' असें पूर्वी सत्ताविसाव्या अधिकरणामध्यें सांगितलें आहे. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या उपासना करणें झाल्यास ज्या कर्मांमध्ये जेवढ्या प्राप्त होतील तेवढ्या सगळ्या त्या कर्मांमध्ये केल्या पाहिजेत. कारण, जीं स्तोत्रें म्हणतांना त्या उपासना केल्या जातात तीं स्तोत्रें सगळीं म्हटलीं जातात. (सू. ६२) शिवाय ज्याप्रमाणें स्तोत्रें तिन्ही वेदांत सांगितलीं आहेत, त्याप्रमाणें उपासनाही सांगितल्या आहेत. तेव्हां स्तोत्राप्रमाणेंच उपासनांचाही समुच्चय मानला पाहिजे. (सू. ६३) शिवाय 'एका वेदामध्यें सांगितलेल्या विद्येचा दुसऱ्या वेदामध्यें सांगितलेल्या विद्येशीं संबंध आहे' असें छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें अनेक वेदांमध्ये सांगितलेल्या विद्यांचा (म्हणजे उपासनांचा) एका कर्मांमध्ये समुच्चय होतो' असें मानलें पाहिजे. (सू. ६४) शिवाय, 'उपासनांचा आश्रयभूत जो ओंकार तो सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे' असें छांदोग्य श्रुतीवरून समजतें. तेव्हां अर्थात्च 'त्या ओंकारावर अवलंबून असलेल्या उपासना देखील सर्व ठिकाणीं सारख्याच आहेत' असें मानलें पाहिजे. किंवा 'ह्या उपासनांचे जे उद्गीथ वगैरे आश्रय, त्यांचा समुच्चय होत असल्यामुळें ह्या उपासनांचाही समुच्चय होतो' असें या सूत्राचें तात्पर्य समजावें. (सू. ६५) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें स्तोत्र वगैरेंचा समुच्चय श्रुतीमध्ये सांगितला आहे, त्याप्रमाणें ह्या उपासनांचा समुच्चय श्रुतीमध्ये सांगितला नाही. जरी यज्ञाचा सांग प्रयोग श्रुतीमध्ये सांगितला आहे तरी 'ज्याप्रमाणें स्तोत्रें वगैरे यज्ञाचीं अंगभूत आहेत त्याप्रमाणें ह्या उपासना यज्ञाच्या अंगभूतच नव्हेत, तर ह्या पुरुषाकरितां आहेत' असें स्तोत्रें वगैरे आणि उपासना या दोहोंमध्ये वैलक्षण्य आहे. आतां, उपासना ह्या जरी स्तोत्र वगैरेंवर अवलंबून आहेत, तरी तेवढ्यावरून 'स्तोत्रावांचून उपासना करतां येत नाहीत' इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु 'सगळीं स्तोत्रें म्हटलीं असतां सगळ्या उपासना केल्याच पाहिजेत' असें सिद्ध होत नाही. (सू. ६६) शिवाय 'ब्रह्मा हा यजमानाचें आणि ऋत्विजांचें रक्षण करतो' या छांदोग्यश्रुतीवरून 'विद्यांचा समुच्चय नाही' असें समजतें. एकंदरीत 'मनुष्यानें आपल्या इच्छेनुरूप वाटेल तितक्या उपासना कराव्या' असें सिद्ध झालें.]

अङ्गेषु यथाश्रयभावः ॥ ६१ ॥

६१ (कर्माळा) अंगभूत (अशा ज्या विद्या आहेत)
त्यांची (त्यांच्या) आश्रयांप्रमाणे स्थिति
आहे. (३६)

कर्माळा अंगभूत जे उद्गीथ वगैरे (पदार्थ) त्यांच्याशी संबद्ध अशा ज्या विद्या तिन्ही वेदांमध्ये सांगितल्या आहेत त्यांचा (नियमाने) समुच्चय घ्यावा किंवा त्यांच्या संबधाने इच्छेनुरूप वागावे असा संशय प्राप्त झाला असता सूत्रकार म्हणतात:—आश्रयांप्रमाणे त्यांची स्थिति आहे. ज्याप्रमाणे या विद्यांचे स्तोत्र वगैरे जे आश्रय त्यांचा (यज्ञाकरितां) समुच्चय घेतला जातो, त्याप्रमाणे या विद्यांचा देखील समुच्चयच घेतला जातो. कारण, विद्या ह्या आपल्या आश्रयांवर अवलंबून आहेत. (६१)

शिष्टेश्च ॥ ६२ ॥

६२ आणि (आश्रयांप्रमाणे त्या) सांगितल्या असल्यामुळेही
(त्यांचा समुच्चय घेतला जातो). (३६)

आणि ज्याप्रमाणे स्तोत्र वगैरे आश्रय तिन्ही वेदांमध्ये सांगितले आहेत, त्याप्रमाणे त्या आश्रयावर अवलंबून असलेल्या विद्याही तिन्ही वेदांमध्ये सांगितल्या आहेत; म्हणजे कर्माचे अवयव आणि त्यांच्याशी संबद्ध असलेल्या विद्या यांच्यामध्ये उपदेशामुळे होणारा जो भेद तो देखील नाही असा अभिप्राय होय. (६२)

१ (सू. ६१) येथून चार सूत्रे पूर्वपक्ष्याच्या मताची आहेत. पूर्वी अ. ३ पा. ३ सू. ४२ यामध्ये असे ठरविले आहे की कर्माच्या फलामध्ये कांही विशेष गोष्टीची इच्छा असल्यास कर्म करतांना त्या उपासना कराव्या; नाही तर करण्याचे कारण नाही. परंतु त्या कर्माचे झाल्यास सगळ्याच केल्या पाहिजेत किंवा इच्छेप्रमाणे कोणती तरी एखादी केली असतां चालेल हा विचार येथे सूत्रकार करित आहेत.

२ उपासनांचे.

३ जी स्तोत्रे (ऋचा) म्हणतांना ह्या उपासना करावयाच्या असतात तीं स्तोत्रे ह्या उपासनांचे आश्रय होत.

१ (सू. ६२) उपासनांचे जे स्तोत्र वगैरे आश्रय ते यज्ञ वगैरे कर्माचे अवयव होत.

२ उपासना.

३ जर स्तोत्र वगैरे आश्रय आणि त्यांवर अवलंबून असणाऱ्या विद्या या दोन गोष्टीपैकी एक श्रुतीमध्ये सांगून दुसरी सांगितली नसती, तर ह्या दोघांमध्ये उपदेशामुळे म्ह. सांगण्याच्या संबधाने भेद झाला असता; परंतु तो भेद देखील येथे नाही; म्हणून ह्या उपासनांची आश्रयाप्रमाणे अगदी हुबेहुब स्थिति आहे असे सिद्ध होतें.

समाहारात् ॥ ६३ ॥

६३ ' (चुकीची) दुरुस्ती ' या (चिन्हा-) वरून (ही विद्यांचा समुच्चय घेतला जातो). (३६)

' होत्याच्या कर्मावरूनच (उद्गाता हा आपल्या) गायनांतील चुकी देखील दुरुस्त करतो ' (छा० १।५।५) ही श्रुति ' प्रणव आणि उद्गीथ हीं एक आहेत अशा ज्ञानाच्या सामर्थ्यामुळे उद्गाता हा आपल्या कर्मांमध्ये झालेली चुकी होत्याच्या कर्मावरून दुरुस्त करतो ' असें सांगते. आतां (एका वेदामध्ये सांगितलेल्या पदार्थांचा) जसा दुसऱ्या वेदामध्ये सांगितलेल्या पदार्थांशी संबंध आहे, तसाच एका वेदामध्ये सांगितलेल्या विद्येच्या दुसऱ्या वेदामध्ये सांगितलेल्या विद्येशी संबंध असल्यामुळे वरिल श्रुति ' सर्व वेदांमध्ये सांगितलेल्या विद्यांचा संग्रह होतो ' असें सुचविते. अशा रीतीने (' चुकीची दुरुस्ती ') हे (या गोष्टींचे) ज्ञापक चिन्ह आहे असें आढळून येते. (६३)

गुणसाधारण्यश्रुतेश्च ॥ ६४ ॥

६४ गुण साधारण आहेत असें श्रुतिं सांगितले असल्या-
वरूनही (विद्यांचा समुच्चय घेतला जातो.) (३६)

' ओंकार ' हा विद्येचा गुण म्हणजे विद्येचा आश्रय असून तो तिन्ही वेदांना साधारण आहे असें पुढील श्रुति सांगते:—' त्याच्या योगानें तिन्ही वेदांतलें कर्म

१ ऋग्वेदांमधील ओंकाराला ' प्रणव ' म्हणतात. आणि सामवेदांमधील ओंकाराला उद्गीथ म्हणतात. होता ऋग्वेदी असल्यामुळे त्याच्या कर्मांतील ओंकार हा प्रणव होय; व उद्गाता हा सामवेदी असल्यामुळे त्याच्या कर्मांतील ओंकार हा उद्गीथ होय. आतां उद्गीथ, आणि प्रणव यांच्या ऐक्याची उद्गात्यानें भावना करावी अशी येथें उपासना सांगितली आहे. या उपासनेचें फल असें आहे कीं होत्याचें कर्म बिनचूक झालें असून जर उद्गात्याच्या कर्मांत कांहीं स्वर अथवा अक्षरा-संबंधानें चूक घडली असेल, तर ती त्या उद्गात्याची चूक दुरुस्त होते. कारण प्रणव आणि उद्गीथ हीं एकच असल्यामुळे त्या प्रणवानें युक्त असें जें होत्याचें कर्म आणि त्या उद्गीथानें युक्त असें जें उद्गात्याचें कर्म तीं दोन्ही कर्मे एकच होत. तेव्हां अर्थातच त्यांपैकीं एक कर्म बिनचूक असल्यामुळे दुसरेही कर्म बिनचूक आहे असें होतें.

२ ऋग्वेदांत सांगितलेल्या प्रणवाचा सामवेदांत सांगितलेल्या उद्गीथाशीं संबंध आहे.

३ यज्ञकर्मांमध्ये तिन्ही वेदांमध्ये सांगितलेल्या उपासनांचा समुच्चय केला पाहिजे या गोष्टीचें.

४ सूचक चिन्ह.

प्रवृत्त होते; ओम् असें म्हणून (अध्वर्यु) आज्ञा करतो, ओम् असें म्हणून (होता) पठन करतो, ओम् असें म्हणून (उद्गाता) गायन करतो ' (छां० १।१।९). तेव्हां ज्याअर्थी (ओंकाररूप) आश्रय हा (तिन्ही वेदांना) साधारण आहे, त्याअर्थी (त्या ओंकाराचा) आश्रय करणाऱ्या (विद्या देखील तिन्ही वेदांना) साधारणच आहेत. अशा रीतीने हेंही या गोष्टीचें ज्ञापक चिन्हच आहे असें आढळून येते.

॥ किंवा या सूत्राचा असाही अर्थ होतो:—ज्या ह्या उद्गीथ वगैरे कर्मांना अंगभूत गोष्टी आहेत त्या सर्व जर सर्व यज्ञप्रयोगांना साधारण नसतील; तर त्या गोष्टींचा आश्रय करणाऱ्या विद्यांचें देखील साहचर्य असणार नाहीं. परंतु श्रुतीमध्ये सर्व-अंगभूत गोष्टींसहवर्तमान यज्ञप्रयोग सांगितले असल्यावरून उद्गीथ वगैरे सर्व अंगभूत गोष्टी सर्व यज्ञप्रयोगांना साधारण आहेत असें समजते. तेव्हां यावरून (विद्यांच्या) आश्रयांचें साहचर्य असल्यामुळे विद्यांचेंही साहचर्य आहे असें सिद्ध झालें. (६४)

न वा तत्सहभावाश्रुतेः ॥ ६५ ॥

६५ किंवा (उपासनांची आश्रयाप्रमाणें स्थिति असत)
नाहीं. कारण त्यांचें साहचर्य श्रुतीमध्ये सांगितलेलें
नाहीं. (३६)

सूत्रांतील ' किंवा ' हा शब्द वर सांगितलेल्या पक्षाचें निराकरण करतो. आश्रय करणाऱ्या ज्या उपासना त्यांची आश्रयांप्रमाणें स्थिति असू शकत नाहीं. कशावरून ? श्रुतीमध्ये त्या उपासनांचें साहचर्य सांगितले नाहीं यावरून. ज्याप्रमाणें ' पात्र घेऊन किंवा चमस उचलून तो स्तोत्र म्हणतो आणि स्तोत्र म्हटल्यानंतर बोलतो:—'हे प्रस्तोत्या ! सामाचें गायन कर; हे होत्या ! याची याज्या म्हण ' इत्यादि वाक्यांमध्ये

१ (सू. ६४) हें यजुर्वेदांतलें कर्म होय.

२ हें ऋग्वेदांतलें कर्म होय.

३ हें सामवेदांतलें कर्म होय.

४ आणि ज्याअर्थी ह्या विद्या (म्ह. उपासना) तिन्ही वेदांना साधारण आहेत, त्याअर्थी सर्व ठिकाणी त्या उपासनांचा समुच्चय केला पाहिजे असें सिद्ध होते.

५ सर्व यज्ञप्रयोगांमध्ये करावयाच्या नसतील.

६ त्या सर्व उपासना देखील सर्व ठिकाणी सगळ्या कराव्या लागणार नाहींत.

७ सर्व यज्ञप्रयोगांमध्ये अवश्य कराव्या लागतात.

८ समुच्चय.

१ (सू. ६५) कर्मांना अशा ज्या उद्गीथ वगैरे गोष्टी त्यांचा आश्रय करणाऱ्या.

तिन्ही वेदांमध्ये सांगितलेल्या स्तोत्र वगैरे अंगभूत गोष्टींचे साहचर्य सांगितले आहे, त्याप्रमाणे श्रुतीमध्ये उपासनांचे साहचर्य सांगितले नाही. शंकाः—(सर्व अंगांसहवर्तमान यज्ञाचे) प्रयोग श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यावरून या उपासनांचे साहचर्य (अर्थात्) सिद्ध होते. उत्तरः—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, उपासना ह्या पुरुषाकरिता आहेत. आतां यज्ञाचे प्रयोग सांगणाऱ्या श्रुतीवरून यज्ञाच्या उपयोगी जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांचे साहचर्य सिद्ध होते. (परंतु उपासना ह्या यज्ञाच्या उपयोगी नसल्यामुळे त्यांचे साहचर्य सिद्ध होत नाही). आतां उद्गीथ वगैरे उपासना ह्या यज्ञाला अंगभूत ज्या गोष्टी त्यांवर जरी अवलंबून आहेत, तरी त्या गोदोहन वगैरे-प्रमाणे पुरुषाकरिता आहेत असे आम्हीं अ. ३ पा. ३ सू. ४२ यामध्ये प्रतिपादन केलेच आहे. आणि (कर्माचे) अवयव आणि त्यांच्याशी संबंध अशा उपासना यांमध्ये ' पहिले पदार्थ यज्ञाच्या उपयोगी आहेत व दुसरे पुरुषाच्या उपयोगी आहेत ' हाच उपदेशामुळे झालेला भेद आहे. आतां पुढील (सू. ६३ व सू. ६४ यांमध्ये सांगितलेली) दोन ज्ञापक चिन्हे हीं ' उपासनांचे साहचर्य आहे ' अशा-विषयी प्रमाण होत नाहीत. कारण, (साहचर्य मानण्याला) श्रुति आणि युक्ति या नाहीत. आतां, प्रत्येक ' प्रयोगामध्ये सर्व आश्रयांचा संग्रह केला असल्यामुळे त्या त्या आश्रयांवर अवलंबून असणाऱ्या (उपासनांचाहि) संग्रह होतो ' असे मानतां येत नाही; कारण, उपासना ह्या आपल्या आश्रयांवर अवलंबून असत नाहीत. आतां ' उपासना ह्या आश्रयावर अवलंबून आहेत ' असे जें म्हणतात त्याचा फार झाला तर इतकाच अर्थ येथे घ्यावा कीं, त्या आश्रय अस्तित्वांत नसतांना अस्तित्वांत असूं

२ ' स्तोत्र ' हें यजुर्वेदांत सांगितले आहे. ' साम ' हें सामवेदांत सांगितले आहे. आणि ' याज्या ' ह्या ऋग्वेदांत सांगितल्या आहेत. ' याज्या ' शब्दाचा अर्थ मागे अ. ३ पा. ३ सू. ४३ टी. ३२ मध्ये दिला आहे.

३ तेव्हां अर्थातच ह्या उपासना यज्ञाला अंगभूत नव्हेत. कारण, त्या यज्ञाकरितां करावयाच्या नाहीत.

४ पूर्वपक्ष्याने ६२ सूत्रामध्ये उपासनांचा समुच्चय मानण्याला जें प्रमाण दिले आहे त्याच्यावर हें उत्तर आचार्य देत आहेत.

५ उपासनांचा समुच्चय घेण्याविषयी ६३ व ६४ सूत्रांमध्ये जीं चिन्हे दिली आहेत तीं अर्थवादवाक्यांमधील आहेत. आणि अर्थवादामध्ये सांगितलेल्या गोष्टीला जर श्रुति युक्ति वगैरे कांहीं इतर प्रमाण न मिळेल, तर त्या नुसत्या अर्थवादवाक्यावरून ती गोष्ट सप्रमाण मानतां येत नाही. कारण अशा ठिकाणीं अर्थवादाचे स्वतःच्या अर्थाविषयीं मुळीच तात्पर्य नसून फक्त विधीची प्रशंसा करण्याविषयीं तात्पर्य असते. या अर्थवादाला ' गुणवाद ' म्हणतात. मागे अ. १ पाहा ३ सू. ३३ टीप ८ पाहा.

शकणार नाहीत. परंतु तेवढ्यावरून आश्रयांचें साहचर्य असतांना त्यांचें साहचर्य नियमानें असतें असें सिद्ध होऊं शकत नाही. याचें कारण त्यांचें साहचर्य श्रुतीमध्ये सांगितलें नाही हेंच होय. तेव्हां यावरून इच्छेनुरूप उपासनांचें अनुष्ठान करावें असें सिद्ध झालें. (६५)

दर्शनाच्च ॥ ६६ ॥

६६ (ही गोष्ट) श्रुतीही सांगते. (३६)

‘ विद्यांचें साहचर्य नाही ’ ही गोष्ट पुढील श्रुतीही सांगते:—‘ असें जाणणारा ब्रह्मा हा यज्ञाचें, यजमानाचें आणि सर्व ऋत्विजांचें खरोखर रक्षण करतो ’ (छां० ४।१।७।१०). जर सर्व विद्यांचा संग्रह श्रुतीला विवक्षित असता, तर सर्व (ऋत्विज) सर्व विद्या जाणीत असल्यामुळे ‘ (विशिष्ट प्रकारच्या) ज्ञानानें युक्त असा ब्रह्मा इतर ऋत्विजांचें रक्षण करतो ’ असें श्रुतीनें सांगितलें नसतें. तेव्हां यावरून इच्छे-नुरूप विद्यांचा समुच्चय किंवा विकल्प घ्यावा असें सिद्ध झालें. (६६)

अध्याय ३ पाद ३ समाप्त.

अध्याय ३ पाद ४

[आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये बावन सूत्रे व सतरा अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून सतराव्या सूत्रपर्यंत सतरा सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० १) आत्म-ज्ञानाचें जें मोक्षरूपी फल तें आत्मज्ञानापासून स्वतंत्र रीतीनें प्राप्त होतें. त्या आत्म-ज्ञानाला आपलें फल देतांना यज्ञ वगैरे कर्मांची बिलकूल जरूर लागत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये आत्मज्ञानाचें फल सांगतांना त्याचा कर्माशी संबंध लावला नाही, असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. (सू. २) आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं आत्मा (म्हणजे जीवात्मा) हा कर्माचा कर्ता असल्यामुळे कर्माला अंगभूत आहे. तेव्हां त्याचें ज्ञान हें देखील त्या कर्त्याच्या द्वारानें कर्माला अंगभूतच आहे. आतां, श्रुती-मध्ये जें आत्मज्ञानाचें मोक्षरूपी फल सांगितलें आहे तें केवल अर्थवाद आहे. आतां ‘ कर्ता हें द्वार व्यभिचारी आहे ’ असें जरी म्हटलें तरी देखील आत्मज्ञान हें कर्माला अंगभूतच मानलें पाहिजे. कारण आत्मज्ञान म्हणजे ‘ जीवात्मा हा शरीराहून भिन्न

१ यज्ञामध्ये ऋत्विजांच्या हातून कांहीं चुका झाल्या असल्यास त्यांबद्दल कोणतें प्रायश्चित्त केलें असतां किंवा कोणती उपासना केली असतां तें कर्म सांग होईल तें जाणणारा.

२ समुच्चय.

३ कारण उपासनांचा समुच्चय मानल्यास सर्वच ऋत्विज सारखेच उपासना करणारे असल्यामुळे त्यांपैकी ब्रह्माच तेवढा इतर ऋत्विजांचें रक्षण करतो असें म्हणतां येत नाही.

आहे ' असे ज्ञान होय; आणि या ज्ञानावांचून यज्ञ वगैरे कर्में करतांच येत नाहीत. शिवाय श्रुतीमध्ये प्रिय वगैरे शब्द घातले असल्यावरून ' संसारी असा जो जीवात्मा तोच श्रुतीमध्ये वर्णिला आहे ' असे समजते. (सू. ३) शिवाय, ' जनक वगैरे ज्ञानी लोकांनी देखील यज्ञ वगैरे कर्में केलीं ' असे बृहदारण्यक वगैरे श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. (सू. ४) तसेंच, छांदोग्यामध्ये ' ज्ञानपूर्वक केलेले कर्म अधिक प्रबल आहे ' असे सांगितले आहे. तेव्हां केवळ ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत नाही, तर ज्ञान आणि कर्म या दोहोंपासून होतो असे समजते. (सू. ५) शिवाय, बृहदारण्यकामध्ये ' ज्ञान आणि कर्म हीं दोन्ही बरोबरच फल देण्याला आरंभ करतात ' असे सांगितले आहे. (सू. ६) शिवाय, ' वेदार्थांचे ज्ञान झाल्यावांचून कर्म करण्याला अधिकारच येत नाही ' असे छांदोग्यामध्ये सांगितले आहे; आणि आत्मज्ञान हे वेदार्थांच्या ज्ञानापैकींच आहे. कारण उपनिषदांमध्ये आत्म्याचे प्रतिपादन केले आहे. (सू. ७) शिवाय ' यावज्जीव कर्म करावे ' या श्रुतीवरून ज्ञान प्राप्त झाले असताही मनुष्याला कर्म करावे लागते. तात्पर्य अशा अनेक कारणांवरून ' ज्ञान हे कर्माला अंगभूत आहे ' ही गोष्ट सिद्ध होते. (सू. ८) आतां येथे सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं जीवात्म्याहून अधिक असा जो परमात्मा त्याचे श्रुतीमध्ये अनेक ठिकाणीं वर्णन केले आहे. आणि परमात्मा तर यज्ञ वगैरे कर्मांचा कर्ता होत नाही, तेव्हां आत्मज्ञान हे कर्माला अंगभूत होत नाही; इतकेंच नाही, तर उलट ते कर्मांचा नाश करणारेच आहे. आतां, परमात्मा आणि जीवात्मा यांचे ऐक्य असल्यामुळे श्रुतीमध्ये कांहीं ठिकाणीं परमात्म्याचेच जीवरूपाने वर्णन केले आहे. शिवाय, श्रुतीमध्ये वर्णिलेले जे जीवस्वरूप ते आत्म्याचे खरे स्वरूप नव्हे, तर औपाधिक आहे. आणि ' परमात्मस्वरूप जे वर्णिले आहे तेच काय ते आत्म्याचे खरे स्वरूप आहे ' असे समजावे. (सू. ९) आतां जनक वगैरे ज्ञानी लोकांनी जे कर्म केले ते लोकसंग्रहार्थ केले असल्यामुळे त्यावरून ' ज्ञान हे कर्माला अंगभूत आहे ' हे सिद्ध होत नाही. कारण, ' ज्ञानी लोकांनी यज्ञ अध्ययन वगैरे कर्में सोडलीं ' असे कौषीतकि श्रुतीमध्ये सांगितले आहे. आतां ज्या लोकांना सगुण विद्या प्राप्त झाली आहे त्यांना कर्मांचा अधिकार असण्याचा संभव आहे, परंतु ज्यांना निर्गुण विद्या प्राप्त झाली आहे त्यांना बिलकूल कर्मांचा अधिकार येत नाही. (सू. १०) आतां ' ज्ञानपूर्वक केलेले कर्म अधिक प्रबल आहे ' असे जे छांदोग्यामध्ये सांगितले आहे, ते उद्गीथविद्येसंबंधानेच सांगितले आहे असे समजावे. (सू. ११) आतां ' विद्या आणि कर्म हीं बरोबरच फल देण्याला आरंभ करतात ' ही श्रुति एकाच प्राण्यासंबंधाने आहे असे समजू नये; तर, ' प्राणी मृत झाल्यानंतर त्याला फल देण्याची जी वेळ ती त्या (विद्या आणि कर्म) दोघांची एक आहे ' इतकाच तिचा अभिप्राय आहे. शिवाय, ही श्रुति संसारी आत्म्याला अनुलक्षून आहे. तेव्हां अर्थातच येथे विद्या या शब्दाने निर्गुणब्रह्मविद्या घेतां येत नसल्यामुळे कांहींच विरोध येत नाही. (सू. १२) तसेंच, कर्म करण्याचा अधिकार प्राप्त होण्याला फक्त वेदाध्ययनाची जरूर आहे. आतां वेदार्थज्ञानाविषयीं म्हणाल तर ते वेदार्थज्ञान कर्म करण्यापुरते

असलें म्हणजे पुरें झालें. ब्रह्मज्ञानाचा आणि कर्माचा कांहीं संबंध नाही. (सू. १३) तसेंच 'यावज्जीव कर्म कर्षणें' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, तें अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें सांगितलें आहे. (सू. १४) किंवा ती श्रुति विद्येच्या स्तुती. करितां ज्ञानी मनुष्याला यावज्जीव कर्म करण्याची परवानगी देत आहे असें समजावें. (सू. १५) शिवाय, 'ज्यांना आत्मसाक्षात्काररूपी विद्येचें फल प्राप्त झालें आहे ते लोक प्रजा वगैरे कशाचीच इच्छा करीत नाहीत' या बृहदारण्यक श्रुतीवरून विद्या ही कर्माला अंगभूत न'हीं असें सिद्ध होतें. (सू. १६) शिवाय विद्येच्या योगानें कर्माचा अधिकारच नष्ट होतो' असें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे. (सू. १७) शिवाय, 'स्त्रीसंगवर्जित' अशा आश्रमांना अनुलक्षून विद्या सांगितली आहे; आणि त्या आश्रमामध्ये अग्निहोत्र वगैरे वैदिक कर्म मुळींच करतां येत नाहीत. आतां, 'स्त्रीसंगवर्जित' आश्रमां विषयीं कोणत्याही प्रकारची शंका घेऊं नये. कारण, ते आश्रम छांदोग्य वगैरे अनेक श्रुतींवरून सिद्ध होत आहेत. एकंदरीत 'विद्या ही कर्माला अंगभूत होत नाही' असें सिद्ध झालें.]

पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः ॥ १ ॥

१ यापासून पुरुषार्थ (सिद्ध होतो) असें श्रुतींवरून समजतें असें बादरायण (म्हणतो). (१)

आतां येथून 'उपनिषदांत सांगितलेलें आत्मज्ञान हें अधिकारी मनुष्याच्या द्वारानें कर्माशीं संबद्ध आहे, किंवा पुरुषार्थसिद्धीचें स्वतंत्रच साधन आहे' या गोष्टीचा सूत्रकार विचार करतात. पहिल्या सूत्रांत सिद्धांत सांगूनच या विचाराला ते आरंभ करतातः—'यापासून पुरुषार्थ सिद्ध होतो' इत्यादि. या वेदान्तवाक्यांमध्ये सांगितलेल्या आत्मज्ञानापासून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थ सिद्ध होतो असें बादरायण- (नामक) आचार्यांचें मत आहे. असें कशावरून समजतें? 'श्रुतींवरून' असें (सूत्रकार) उत्तर देतात. उदा०—'आत्मवेत्ता हा शोक तरून जातो' (छां. ७।१।३); 'जो तें परब्रह्म जाणतो तो खरोखर ब्रह्मच होतो' (मुं. ३।२।९); 'ब्रह्मवेत्ता उत्कृष्ट (स्थाना-) प्रत प्राप्त होतो' (तै. २।१।१); 'ज्याला आचार्य मिळाला आहे असा मनुष्यच (ब्रह्म) जाणतो. त्याला (सत्स्वरूप प्राप्त होण्याला जोपर्यंत तो देहापासून) मुक्त होत नाही तोपर्यंतच विलंब आहे; मग लागलींच तो सत्स्वरूप होतो' (छां. ६।१।४।२) या श्रुती; तसेंच 'जो पापरहित आत्मा' (छां. ८।७।१) असा उपक्रम करून 'जो त्या आत्म्याचा शोध करून त्याला जाणतो त्याला सर्व लोक प्राप्त

१ मोक्षरूपी पुरुषार्थ.

२ हें पुढील सूत्रामध्ये स्पष्ट होईल.

होतात व त्याच्या सर्व इच्छा पूर्ण होतात' (छां. ८।७।१।) ही कृति, तसेंच, ' अगे ! आत्मा खरोखर पहावा ' (बृ. ४।५।१५) असा उपक्रम करून ' अगे ! एवढेच खरोखर अमृतत्व आहे ' ही श्रुति; या आणि असल्या (दुसऱ्या) श्रुती केवळ विद्या ही पुरुषार्थाला कारण आहे असे सांगतात. (१)

आतां येथें (पूर्वपक्षी) असा पूर्वपक्ष करतो:—

शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्येष्विति जैमिनिः ॥ २ ॥

२ (आत्मा हा कर्माळा) अंगभूत असल्यामुळे पुरुषार्थ सांगणाऱ्या श्रुती इतर ठिकाणच्या श्रुतीप्रमाणें अर्थवाद-रूपच आहेत असे जैमिनि (म्हणतो). (१)

' कर्ता ' या रूपानें आत्मा हा कर्माळा अंगभूत असल्यामुळे त्याचें ज्ञान देखील ' व्रीहिप्रोक्षण ' वगैरेप्रमाणें विषयाच्या द्वारानें कर्माशीं संबद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें त्या आत्मज्ञानाचें प्रयोजन ज्ञात असल्यामुळे फलांचें प्रतिप्रादन करणाऱ्या ज्या श्रुती आहेत त्या केवळ अर्थवादां रूप होत असें जैमिनि—(नामक) आचार्यांचें मत आहे. ज्याप्रमाणें द्रव्य, संस्कार, आणि कर्म यांचीं अनुक्रमें फलें सांगणाऱ्या ' ज्याची जुहु पर्णमय आहे तो सद्दोष शब्द ऐकत नाही ' ; ' जेव्हां तो आपल्या डोळ्यांमध्ये अंजन घालतो तेव्हां तो शत्रूचा डोळा चुकवितो ' , ' प्रयाज

३ जरी आत्मज्ञानाचें ' मोक्ष प्राप्त होणें ' हेंच फल आहे, तरी मोक्ष प्राप्त झाला असतां सर्व लोक प्राप्त झाल्यासारखे होतात, आणि सर्व इच्छा पूर्ण झाल्यासारख्या होतात; म्हणून येथें ' सर्व लोक प्राप्त होतात व सर्व इच्छा पूर्ण होतात ' असें म्हटलें आहे. एकंदरीत, आत्मज्ञानाला मोक्षप्राप्तीशिवाय दुसरें फल आहे असें समजू नये.

४ एवढेच, म्हणजे ' आत्मा एक आहे ' असें ज्ञानच, खरोखर ' अमृतत्व ' म्हणजे ' मोक्षाचें साधन ' आहे असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१ ज्याप्रमाणें व्रीहींना प्रोक्षण (म्हणजे सिंचन) करणें ही गोष्ट व्रीहिरूप विषयाच्या द्वारानें यज्ञकर्माशीं संबद्ध आहे, त्याप्रमाणें आत्म्याचें ज्ञान हें कर्ता म्हणजे यज्ञ करणारा असा जी आत्मा तद्रूपी विषयाच्या द्वारानें यज्ञकर्माशीं संबद्ध आहे; आणि म्हणूनच यज्ञाचें जें फल तेंच जसें व्रीहिप्रोक्षणाचें फल आहे, तसेंच आत्मज्ञानाचेंही तेंच फल आहे असें समजावें.

२ आत्मज्ञानाचें फल समजत असल्यामुळे.

३ ' तो दोषसहित शब्द ऐकत नाही ' म्हणजे त्याला वाईट शब्द ऐकण्याचा प्रसंग येत नाही. हें फल पर्णमय (म्हणजे पळसाची) जी जुहु तद्रूपी द्रव्याचें होय.

४ ' अंजन घालणें ' हा डोळ्याचा संस्कार आहे. ' शत्रूच्या दृष्टीस न पडणें ' हें त्या संस्काराचें फल होय.

आणि अनुयाज यांचें जें अनुष्ठान केलें जातें तें शत्रूचा पराभव होण्यासाठीं यज्ञाला (आणि) यजमानाला कवचच (तयार) केलें जातें ' या ज्या अन्य श्रुती त्या केवळ अर्थवादरूप आहेत, त्याप्रमाणेंच (या प्रकृत श्रुती केवळ अर्थवादरूप आहेत असें समजावें).

शंका:- एखाद्या विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ न करतांच सांगितलेलें जें आत्मज्ञान त्याचा यज्ञाशीं संबंध आहे, असें प्रकरण वगैरेंपैकी एखादें तरी प्रमाण असल्यावांचून कसें निश्चित करतां येतें ? ' कर्त्याच्या द्वारानें त्या ज्ञानाचा यज्ञाशीं संबंध आहे असें वाक्यावरून समजतें ' असें जर तूं म्हणशील तर तें बरोबर नाही. कारण वाक्यावरून (ज्ञानाचा यज्ञामध्ये) विनियोग करतां येत नाही. आतां, विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ न करतां सांगितलेल्या पदार्थाचा देखील यज्ञाशीं संबंध अव्यभिचारी अशा एखाद्या द्वारानें वाक्यावरून लावतां येतो. परंतु कर्ता हें द्वार व्यभिचारी आहे; कारण तें लौकिक आणि वैदिक अशा दोन्ही कर्माना साधारण आहे. तेव्हां कर्तारूप द्वारानें आत्मज्ञानाचा यज्ञाशीं संबंध सिद्ध होत नाही. या शंकेवर (पूर्वपक्ष्याचें उत्तर :-) हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ज्ञानाचा वैदिक कर्माहून अन्य ठिकाणीं उपयोग नाही. कारण, देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ज्ञानाचा लौकिक कर्मांमध्ये उपयोग होत नाही. कारण, सर्व प्रकारच्या लौकिक कर्मांविषयीं (मनुष्याची) प्रवृत्ति दृश्य फलाला अनुलक्षून असते. परंतु ज्यांचें फल

५ ज्याप्रमाणें कवच (म्हणजे चिलखत) घातलें असतां त्यापासून शरीराचें रक्षण होतें म्हणजे शरीराला शस्त्राचा आघात लागत नाही, त्याप्रमाणें प्रयाजअनुयाजरूप कर्म केलें असतां यज्ञाचें आणि यजमानाचें रक्षण होतें हें कर्माचें फल होय.

६ म्हणजे या श्रुतीचें द्रव्य, देवता, आणि कर्म यांची प्रशंसा करण्याविषयीं तात्पर्य आहे; त्यांचीं हीं फलें आहेत असें सांगण्याविषयीं त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाही. कारण या श्रुतीमध्ये ' ऐकत नाही, बोळा चुकवितो, आणि तयार केलें जातें ' असें वर्तमानकालीं प्रयोग घातले आहेत; भविष्यकालीं प्रयोग घातले नाहीत. या विषयाच्या अधिक माहितीकरतां जै. सू. ४।३।१ पहा.

७ ' आत्मवेत्ता हा शोक तरून जातो ' इत्यादि वाक्यांवरून आत्मज्ञानाचा आत्मरूपी कर्त्याच्या द्वारानें यज्ञाशीं संबंध आहे असें समजतें.

८ ' ज्याची जुहु पर्णमय आहे ' हें वाक्य जरी यज्ञप्रकरणाला आरंभ करून सांगितलें नाही, तरी त्या वाक्यावरून पर्णमयत्वाचा जुहुच्या द्वारानें यज्ञाशीं संबंध होतो. कारण ' जुहु ' हें यज्ञाचें अव्यभिचारी (म्हणजे नित्यसंबद्ध) द्वार आहे. म्हणजे जुहु ही यज्ञाला सोडून दुसरीकडे कधीही असूं शकत नाही.

९ म्हणजे मनुष्य जीं जेवण, खाण वगैरे लौकिक कर्में करतो तीं केवळ आपल्या शरीर-सुखाकरितांच करतो. तेव्हां अर्थात्च त्या लौकिक कर्मांमध्ये ' शरीराहून निराळा आत्मा आहे ' या ज्ञानाचा कांहीं उपयोग नाही. उलट, या ज्ञानानें लौकिक कर्म बंद मात्र होतील.

मरणानंतर प्राप्त होते अशा वैदिक कर्माविषयी (मनुष्याची) प्रवृत्ति देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ज्ञानावांचून संभवत नाही. म्हणून तेथेच तें व्यतिरिक्त अशा आत्म्याचें ज्ञान उपयोगी आहे. शंका:—(उपनिषदांत) ‘ पापरहितत्व ’ वगैरे जीं आत्म्याला विशेषणें दिलीं आहेत त्यांवरून उपनिषदांत सांगितलेलें ज्ञान हें असंसारी अशा आत्म्यासंबंधानें आहे; आणि म्हणून तें प्रवृत्तीला अंगभूत होऊं शकत नाही. (या शकेवर पूर्वपक्ष्याचें) उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ‘ प्रिय ’ वगैरे शब्दांनीं सुचविलेला जो संसारी आत्मा तोच ‘ पाहण्यास योग्य ’ अशा रूपानें उपनिषदांमध्ये सांगितला आहे. आतां ‘ पापरहितत्व ’ वगैरे जीं विशेषणें दिलीं आहेत तीं आत्म्याच्या स्तुतीकरितां दिलीं आहेत असें समजतां येईल. शंका:—अधिक आणि असंसारी असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे आणि तेंच संसारी आत्म्याचें खरें स्वरूप आहे, असें उपनिषदांमध्ये सांगितलें आहे या मताचें आम्हीं अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केले आहे. उत्तर:—प्रतिपादन केले आहे खरें तथापि तें मत स्थणानिखननन्यायानें दृढ करण्याकरितां फलाच्या (विचाराच्या) द्वारानें त्या मतावर येथें आक्षेप आणून त्यांचें समाधान सूत्रकार करतात. (२)

आचारदर्शनात् ॥ ३ ॥

३ (ज्ञानी लोकांची) वागणूक (श्रुतीनें) दाखविली
असल्यामुळे (केवल ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध
होत नाही). (१)

‘ विदेह देशचा राजा जो जनक त्यानें ज्यामध्ये पुष्कळ दक्षिणा दिली जाते असा यज्ञ केला ’ (बृ. ३।१।१); ‘ अहो भगवंत (ब्राह्मणांनो) !

१० यज्ञ वगैरे कर्माविषयीच्या प्रवृत्तीला.

११ कारण, ‘ आत्मा हा संसाररहित आहे ’ असें ज्याला ज्ञान झालें त्याला संसारामधील जीं स्वर्ग वगैरे फले त्यांची इच्छा नसल्यामुळे त्याची यज्ञकर्माविषयी प्रवृत्ति होणार नाही.

१२ ‘ स्त्री, पुत्र वगैरे पदार्थ हे आत्म्याला आपल्याकरितांच प्रिय होतात ’ असें श्रुतीमध्ये सांगितले असल्यावरून ‘ आत्मा हा संसारी आहे ’ ही गोष्ट सूचित होते.

१३ अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. ३ पहा.

१४ “ आत्मज्ञानाचें स्वतंत्र रीतीनें ‘ पुरुषार्थ ’ हें फल आहे किंवा यज्ञाचें जें फल तेंच फल आहे ” या विचाराच्या.

१ ‘ ज्ञानी लोक कर्मांचें आचरण करतात ’ ही वागणूक.

२ अश्वपति राजा प्राचीनशाल वगैरे ऋषींना सांगत आहे.

मी यज्ञ करणार आहे' (छां० ५।१।१५) इत्यादि वाक्यांचें जरी अन्य तात्पर्य आहे, तरी त्यांमध्ये ब्रह्मवेत्त्यांचा कर्माशी संबंध दाखविला आहे. तसेंच, उद्दालक वगैरे ऋषींनीं देखील आपल्या पुत्रांना उपदेश दिला असें श्रुतीमध्ये आढळत असल्यावरून त्या ऋषींचा गृहस्थाश्रमाशी संबंध आहे असें समजतें. आतां जर केवळ ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत असेल, तर मग अनेक आयासांनीं युक्त अशीं कर्मे त्यांनीं कां करावीत ? कारण 'जवळच जर मध प्राप्त होत असेल तर पर्वताप्रत कां जावें ?' अशी (लोकांमध्ये) म्हण आहे. (३)

तच्छ्रुतेः ॥ ४ ॥

४ तर्शा श्रुति असल्यामुळे—(ही केवळ ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत नाही). (१)

' जें कांहीं विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद् यांच्या योगानें (मनुष्य कर्म) करतो तें प्रबलतर होतें ' (छां० १।१।१०) या श्रुतीमध्ये ज्ञान हें कर्माला अंगभूत आहे असें सांगितलें असल्यावरून केवळ विद्या ही पुरुषार्थाला कारण नाही असें समजतें. (४)

समन्वारम्भणात् ॥ ५ ॥

५ बरोबर जातात असें (सांगितलें) असल्यामुळे—(ही विद्या पुरुषार्थाचें स्वतंत्र कारण नाही). (१)

' विद्या आणि कर्म हीं त्याच्या बरोबर जातात ' (बृ० ४।४।२) या वाक्यांत विद्या आणि कर्म हीं आपआपलीं फलें देण्याला बरोबरच आरंभ करतात असें (सांगितलेलें) आढळून येत असल्यावरूनही विद्या ही स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थाचें कारण नाही असें समजतें. (५)

३ ब्रह्मविद्या सांगणें हें अन्य तात्पर्य होय.

४ जनक, अश्वपति वगैरे ब्रह्मवेत्त्यांचा.

५ ' याज्ञवल्क्य ऋषीनें आपल्या झीला उपदेश केला ' ही गोष्ट ' वगैरे ' शब्दानें घ्यावी.

१ देवतांची उपासना.

२ अधिकफलदायक.

३ विद्या.

१ मरणानंतर जीवात्मा हा देहाला सोडून परलोकाप्रत जाऊं लागला म्हणजे त्याच्या बरोबर.

तद्वतो विधानात् ॥ ६ ॥

६ तो (वेदार्थ) जाणणाऱ्यांना (कर्माचा अधिकार)
सांगितला असल्यामुळे-(ही विद्या पुरुषार्थाचें
स्वतंत्र कारण नाही). (१)

‘ जो आचार्यांच्या घरीं (जाऊन येथें) गुरूचीं कामें करून बाकी राहिलेल्या वेळांत वेदाचें यथाविधि अध्ययन करतो, आणि मग अध्ययन संपवून गृहस्थाश्रम पतकरून एखाद्या पवित्र ठिकाणीं वेदपठन करतो (तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो) ’ (छां० ८।१५।१) इत्यादि श्रुती सर्व वेदार्थ जाणणाऱ्या लोकांना कर्माचा अधिकार आहे असें दाखवितात. यावरून देखील ज्ञान हें स्वतंत्र रीतीनें फलाचें कारण नाही असें समजतें. शंकाः— वरील वाक्यांत ‘ अध्ययन करून ’ असें वेदाचें फक्त अध्ययनच सांगितलें आहे; वेदाच्या अर्थाचें ज्ञान सांगितलें नाही. उत्तरः— हा दोष येत नाही. कारण वेदाध्ययनाचा दृष्ट उपयोग असल्यामुळे तें अध्ययन अर्थज्ञान होईपर्यंत केलें पाहिजे असें (पूर्वमीमांसेत) सिद्ध केलें आहे. (६)

नियमाच्च ॥ ७ ॥

७ नियम (सांगितले) असल्यामुळेही (विद्या कर्माला
अंगभूत आहे). (१)

‘ या (जगा-) मध्यें कर्म करीतच शंभर वर्षे जगावें अशी इच्छा करावी. अशा रीतीनें मनुष्यरूप जो तूं त्या तुला कर्म चिकटणार नाही. (कल्याणप्राप्तीला) या (कर्मा-) हून दुसरा मार्ग नाही ’ (ई. २). तसेंच, ‘ अग्निहोत्र म्हणून जें आहे तें जरामरणापर्यंत चालणारें सत्र आहे; कारण, जरेच्या योगानेंच किंवा मृत्यूच्या

१. वेदाध्ययनाचें ‘ वेदार्थ समजणें ’ हेंच फल आहे. कारण जेथें प्रत्यक्ष फल उपलब्ध होतें तेथें पुण्य वगैरे अप्रत्यक्ष फलांची कल्पना करणें बरोबर नाही; तेव्हां एखाद्यानें गुरूच्या घरीं वेदाध्ययन केलें असतां त्याला वेदार्थज्ञान झालेंच असलें पाहिजे; आणि म्हणूनच त्याला आत्मज्ञानही झालेंच असलें पाहिजे. कारण आत्मविद्या ही वेदामध्येच सांगितली आहे. पण असें असूनहि ज्या अर्थां श्रुतीनें त्याला गृहस्थाश्रम स्वीकारल्यानंतर ‘ वेदपठन ’ वगैरे कर्म करावयास सांगितली आहेत, त्याअर्थां वेदार्थ जाणणाऱ्या लोकांना कर्माचा अधिकार आहे असें सिद्ध होतें.

योगानेच (मनुष्य) यापासून मुक्त होतो ' इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या नियमावरून देखील विद्या ही कर्मांला अंगभूतच आहे असे समजते. (७)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात.

अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैव तद्दर्शनात् ॥ ८ ॥

८ परंतु अधिक (आत्म्या-) चा उपदेश केला असल्यामुळे
बादरायणाचें (मत) तसेच आहे ही गोष्ट श्रुती
सांगतात. (१)

(सूत्रांतील) ' परंतु ' शब्दावरून पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याचें निराकरण (सूचित) होतें. दुसऱ्या सूत्रांत जें पूर्वपक्ष्याचें विधान केले आहे तें बरोबर नाही. कशावरून ? अधिक ब्रह्माचा श्रुतीनें उपदेश केला आहे यावरून. जर शरीरामध्ये राहणारा, कर्ता, आणि भोक्ता असा संसारी आत्माच ' केवल शरीराहून व्यतिरिक्त ' अशा रूपानें वेदांमध्ये सांगितला असता, तर मग, वर वर्णिलेल्या प्रकारानें फलश्रुती ह्या अर्थवादावरून झाल्या असत्या. परंतु शरीर आत्म्याहून अधिक, असंसारी ईश्वर, कर्तृत्व वगैरे सांसारिक-धर्मांनीं रहित, आणि पापरहितत्व वगैरे विशेषणांनीं युक्त असा परमात्मा वेदान्तवाक्यांमध्ये ' ज्ञेय ' रूपानें सांगितला आहे. आतां त्या परमात्म्याचें ज्ञान कर्मांना प्रवृत्त करित नाही; इतकेंच नाही, तर उलट कर्मांचा नाश करतें असें सूत्रकार या पादाच्या सोळाव्या सूत्रामध्ये सांगणार आहेत. तेव्हां भगवान् बादरायणांनीं पहिल्या सूत्रांत जो सिद्धांत स्थापित केला आहे तो तसाच (म्ह. भक्कमच) आहे; ' ज्ञाने हें कर्मांला अंगभूत आहे ' इत्यादि खोट्या युक्तींनीं तो ढांसळवितां येत नाही. शरीर आत्म्याहून अधिक असा ईश्वररूप आत्मा आहे ही गोष्ट पुढील श्रुती सांगतात:— ' जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता आहे ' (मुं. १।१।९); ' ह्याच्या भीतीनें वारा वाहतो ' (तै. २।८।८।१); ' हें मोठें भयंकर उगारलेलें वज्र आहे ' (क. ६।२)

१ जर विद्या ही कर्मांला अंगभूत नसेल, तर मनुष्याला विद्या प्राप्त झाली असतां मरणाच्या पूर्वी देखील त्याचे कर्म सुटत असल्यामुळे ' कर्म करितच शंभर वर्षे जगावें ', ' जरा किंवा मृत्यु यांच्या योगानेच मनुष्य अग्निहोत्रापासून मुक्त होतो ' हे नियम संभवणार नाहीत.

१ संसारी आत्मा हा ' कर्ता ' या रूपानें यज्ञकर्मांला अंगभूत आहे; म्हणून यज्ञाचें जें फल तेंच त्या आत्म्याच्या ज्ञानाचें फल होत असल्यामुळे त्या आत्मज्ञानाचें पुरुषार्थरूपी स्वतंत्र फल सांगणाऱ्या श्रुती अर्थवादावरून झाल्या असत्या.

२ तेव्हां अर्थातच तें आत्मज्ञान यज्ञकर्मांला अंगभूत होत नाही असें सिद्ध झालें.

‘अगे गार्गी, या ! अक्षराच्या आज्ञेवरून’ (बृ. ३।८।९); ‘त्यानें ईक्षण केलें:—मीं पुष्कळ व्हावें; मीं प्रजा उत्पन्न करावी; त्यानें तेज उत्पन्न केलें’ (छां. ६।२।३) इत्यादि. , आतां, ‘तर आत्म्याकरितां सर्व प्रिय होतें; अगे ! आत्मा खरोखर पहावा (बृ. २।४।५); ‘जो प्राणाच्या योगानें श्वासोच्छ्वास करतो तो सर्वांच्या आंत असणारा तुझा आत्मा होय’ (बृ. ३।४।१); ‘जो हा डोळ्यांमध्ये पुरुष दृष्टीस पडतो’ (छां. ८।७।४) येथून ‘याच (आत्म्या-) बदल तुला मी पुन्हां जास्त माहिती सांगेन’ (छां. ८।९।३) इत्यादि श्रुतींमध्ये प्रिय वगैरे शब्दांनीं सुचविलेला जो संसारी आत्मा त्याचाच ज्ञेयरूपानें परामर्श केला आहे खरा; तथापि ‘जो हा ऋग्वेद आहे तो या महाभूताचा श्वासोच्छ्वास होय’ (बृ. २।४।१०); ‘जो क्षुधा, तृष्णा, शोक, मोह, जरा आणि मृत्यु यांच्या पलीकडे जातो’ (बृ. ३।५।१); ‘परज्योती-प्रत प्राप्त होऊन तो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो; तो उत्तम पुरुष होय’ (छां. ८।१२।३) इत्यादि वाक्यशेषांवरून वरील श्रुतींमध्ये अधिक आत्मा सांगण्याचीच विवक्षा आहे, आणि जीवात्म्याचा परामर्श हा ‘हे दोन्ही आत्मे अगदीं एक आहेत’ अशा अभिप्रायानेंच फक्त केला आहे असें समजतें. तेव्हां कांहीं विरोध येत नाही. कारण, परमेश्वराचें जें स्वरूप तेंच शारीर आत्म्याचें खरें स्वरूप आहे आणि सशरीरत्व हें स्वरूप त्याला केवळ उपाधींमुळें प्राप्त झालें आहे असें ‘तें तूं आहेस’ (छां. ६।८।७), ‘याहून निराळें पाहणारें नाही’ (बृ. ३।८।११) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. या सर्व गोष्टींचें आम्हीं सविस्तर रीतीनें मार्गें अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केलें आहे. (८)

३ ‘सूर्य चंद्र वगैरे सर्व नियमितपणानें वागतात’ असा या श्रुतीचा शेष आहे.

४ ह्या श्रुतींमध्ये शारीर आत्म्याचें म्हणजे जीवाचें वर्णन केलें आहे असें म्हणतां येत नाही. कारण (१) जीव हा सर्वज्ञ नाही, (२) जीवाच्या भीतीनें वारा व्हात नाही, (३) जीव हा भयंकर वज्रासारखा नाही, (४) जीवाच्या आज्ञेवरून सूर्यचंद्र नियमितपणानें वागतात असें नाही (५) आणि जीवाच्या ईक्षणानें प्रजा उत्पन्न होत नाही. तेव्हां अर्थातच जीवापेक्षां अधिक असा जो परमात्मा त्याचेंच वर्णन ह्या श्रुतींमध्ये केलें आहे असें सिद्ध होतें.

५ ‘वगैरे’ शब्दानें ‘श्वासोच्छ्वास’, आणि ‘डोळ्यामध्ये’ हे शब्द घ्यावे.

६ कारण स्त्री, पुत्र वगैरे पदार्थ जीवात्म्यालाच प्रिय असतात. जीवात्माच श्वासोच्छ्वास करतो, आणि जीवात्माच डोळ्यामध्ये असतो, म्हणून ह्या श्रुतींमध्ये संसारी आत्म्याचाच म्हणजे जीवात्म्याचाच परामर्श होतो.

७ परमात्म्याचा.

८ परमात्मा.

९ ‘हे जीवा ! तूं तें (म्हणजे ब्रह्म) आहेस’ असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१० या परमात्म्याहून.

तुल्यं तु दर्शनम् ॥ ९ ॥

९ परंतु (ज्ञानी लोकांची वागणूक) दाखविणारी श्रुति
(उलट मताला देखील) सारखीच (अनुकूल
आहे). (१)

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें तिसऱ्या सूत्रामध्ये म्हटलें आहे कीं 'ज्ञानी लोकांची वागणूक श्रुतीत सांगितली असल्यामुळें विद्या ही कर्माला अंगभूत आहे', त्यावर आमचें उत्तर:—'ज्ञानी लोकांची वागणूक दाखविणारी श्रुति 'विद्या कर्माला अंगभूत नाही' या मताला देखील सारखीच अनुकूल आहे. उदा०— पुढील श्रुती पहा:—'ऋषा नामक स्त्रीपासून उत्पन्न झालेले ऋषी हे हे जाणूनच म्हणाले:—आम्हीं कशाकरितां (वेदाचें) अध्ययन करावें? कशाकरितां यज्ञ करावा? हें जाणूनच पूर्वीच्या ऋषींनीं अग्निहोत्र केलें नाही' (कौ. २।५); 'त्या ह्या आत्म्याला जाणून ब्राह्मण (लोक) पुत्रेच्छेपासून, द्रव्येच्छेपासून आणि लोकेच्छेपासून निवृत्त होऊन भिक्षाटन करतात' (बृ. ३।५।१) इत्यादि. याज्ञवल्क्य वगैरे ब्रह्मवेत्त्यांनीं देखील कर्माविषयीं आस्था बाळगली नाही असें 'अगे! एवढेंच खरोखर अमृतत्व आहे असें म्हणून याज्ञवल्क्य सन्यस्त झाला' (बृ. ४।५।१५) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. शिवाय, 'अहो भगवंतांनो! मी यज्ञ करणार आहे' (छां. ५।१।१।५) या वाक्यामध्ये जें चिन्ह सांगितलें आहे तें वैश्वानरविद्येसंबंधानें आहे. आतां, सोपाधिक ब्रह्मविद्येच्या ठिकाणीं कर्माचें साहचर्य सांगितलेलें संभवतें. परंतु तेवढ्यावरून ती विद्या देखील कर्माला अंगभूत होत नाही. कारण (ही गोष्ट सिद्ध करण्याला) प्रकरण वगैरे (प्रमाणें) नाहीत. (९)

आतां चौथ्या सूत्रामध्ये जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर आमचें उत्तर:—

१ 'ज्ञानी लोक कर्माचें आचरण करतात' ही वागणूक.

२ 'ज्ञानी लोक कर्माची निंदा करतात.' ही वागणूक.

३ परब्रह्म.

४ अ. ३ पा. ४ सू. १ टी. ४ पहा.

५ याज्ञवल्क्यानें सर्व कर्मांचा त्याग केला.

६ वैश्वानरविद्या ही सगुणब्रह्मविद्या होय. मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टी. १ पहा.

७ सगुणब्रह्मविद्येच्या.

८ त्या प्रकरणावरून वैश्वानरविद्या जाणणाऱ्या अश्वपति राजानें यज्ञकर्म केलें इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु तेवढ्यावरून वैश्वानरविद्या कर्माला अंगभूत आहे असें मात्र सिद्ध होत नाही. कारण, ज्ञानी लोक लोकसंप्रहाकरितां (म्हणजे अज्ञानी लोकांची कर्माविषयीं प्रवृत्ति व्हावी यांकरितां) कर्म करीत असतात.

आसार्वात्रिकी ॥ १० ॥

१० (ती श्रुति) सार्वात्रिक नाही. (१)

‘ जें कांहीं विद्येच्या योगानें तो करतो ’ (छां. १।१।१०) ही श्रुति सर्व विद्यांना अनुलक्षून नाही. कारण ती प्रकृत विद्येला अनुलक्षून आहे. आतां ‘ ओम् हें अक्षर उद्गीय आहे, त्याची उपासना करावी ’ (छां. १।१।१) या ठिकाणीं उद्गीथ-विद्याच प्रकृत आहे. (१०)

विभागः शतवत् ॥ ११ ॥

११ शंभर (वस्तूंच्या-) प्रमाणें (विद्या आणि कर्म यांचा) विभाग आहे. (१)

आतां ‘ विद्या आणि कर्म हीं त्याच्या बरोबर जातात ’ (बृ. ४।४।२) या श्रुतीमध्ये जें ‘ बरोबर जाणें ’ सांगितलें आहे तें ‘ विद्या स्वतंत्र नाही ’ या गोष्टीचें ज्ञापक चिन्ह आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें (पांचव्या सूत्रांत) म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तर :—विद्या एका पुरुषाबरोबर जाते आणि कर्म दुसऱ्या पुरुषाबरोबर जातें असा येथें (विद्या आणि कर्म यांचा) विभाग आहे असें समजावें. शंभर (वस्तू-) प्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ‘ या दोघांना शंभर (वस्तू) द्या ’ असें म्हटलें असतां शंभर (वस्तू-) चा विभाग करून (एक) पन्नास (वस्तू) एकाला देतात व (दुसऱ्या) पन्नास वस्तू दुसऱ्याला देतात; त्याप्रमाणेंच हें होय.

शिवाय, हें जें ‘ बरोबर जाणें ’ सांगितलें आहे तें मुमुक्षूला अनुलक्षून सांगितलें नाही. कारण, ‘ अशा रीतीनें इच्छा करणारा (मनुष्य संसारांत पडतो) ’ (बृ. ४।४।६) या वाक्यांत श्रुतीनें संसारी आत्म्याला अनुलक्षून उपसंहार केला आहे; आणि ‘ आतां इच्छा न करणारा (मनुष्य संसारांत पडत नाही) ’ (बृ.

१ ज्ञानी मनुष्य मृत झाला असतां त्याच्या बरोबर.

२ अज्ञानी असा कर्म मनुष्य मृत झाला असतां त्याच्या बरोबर.

३ तेव्हां मरणानंतर प्रत्येक मनुष्याच्या बरोबर विद्या आणि कर्म हीं दोन्ही जात नसल्यामुळे विद्या ही स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थाचें कारण आहे असें सिद्ध होतें.

४ आतां येथून विद्या आणि कर्म यांचा विभाग न करतां प्रत्येक मनुष्याच्या बरोबर हीं दोन्ही जातात असें घेतलें, तरी विद्या ही कर्माला अंगभूत होत नाही असें आचार्य सिद्ध करून दाखवीत आहेत.

५ तेव्हां यावरून ज्याला आत्मज्ञान झालेलें नाही अशा संसारी आत्म्यासंबंधानें ‘ विद्या व कर्म हीं दोन्ही बरोबर जातात ’ असें येथें म्हटलें आहे असें समजावें.

४।४।६) या वाक्यांत श्रुतीनें मुमुक्षूला अनुलक्षून निराळा उपक्रम केला आहे. आतां, प्रकृत वाक्यापासून जी संसारी आत्म्यासंबंधानें विद्या घेतली जाते ती विहित आणि प्रतिषिद्ध अशी दोन प्रकारची घेतली जाते; कारण (अमुकच विद्या घेतली जाते असें मानण्याला) कांहीं विशेष कारण नाही. (शिवाय,) कर्म देखील विहित आणि प्रतिषिद्ध असें दोन प्रकारचें घेतलें जातें. कारण, जी विद्या आणि जें कर्म इतर ठिकाणीं सांगितलेलीं आहेत त्यांचाच येथें अनुवाद केला आहे. तेव्हां अशा रीतीनें ' बरोबर जातात ' या वाक्यामध्ये विभाग सांगितला नाही असें मानलें असतांही हें वाक्य लावतां येतें. (११)

आतां सहाव्या सूत्रांत जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात :—

अध्ययनमात्रवतः ॥ १२ ॥

१२ फक्त अध्ययन करणाऱ्यालाच (कर्माचा विधि सांगितला आहे). (१)

' जो आचार्याच्या घरीं वेदाचें अध्ययन करतो ' (छां. ८।१।५।१) या वाक्यामध्ये (वेदाचें) अध्ययनच फक्त सांगितलें असल्यावरून फक्त अध्ययन करणाऱ्यालाच कर्माचा विधि सांगितला आहे असें आम्ही निश्चित करतो. शंका:— असें मानलें असतां त्या मनुष्याला ज्ञान नसल्यामुळे त्याला कर्माचा अधिकार प्राप्त होणार नाही. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण (कर्माचा)

६ आतां जर आत्मज्ञान न झालेल्या अशा संसारी आत्म्यासंबंधानें ' विद्या व कर्म हीं दोन्ही बरोबर जातात ' असें म्हटलें, तर अर्थातच ' विद्या ' या शब्दानें आत्मविद्या घेतां येत नाही. तेव्हां कोणती विद्या येथें घ्यावी अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

७ उद्गीथ वगैरेच्या ज्या उपासना त्या ' विहित ' विद्या होत; आणि नम्र स्त्रीचें ध्यान करणें, नास्तिकांचे ग्रंथ पाहणें या ' प्रतिषिद्ध ' विद्या होत.

८ यज्ञ वगैरे करणें हें ' विहित ' कर्म होय. आणि हिंसा वगैरे करणें हें ' प्रतिषिद्ध ' कर्म होय.

९ तेव्हां ज्याप्रमाणें कर्म दोन प्रकारचें घेतलें जातें, त्याप्रमाणें विद्या देखील दोन प्रकारचीच घेतली जाते असें सिद्ध होतें.

१ तेव्हां यावरून ' वेदाध्ययन केल्यानंतर त्याचा अर्थ समजून घेऊन ज्याला आत्मज्ञान झालें आहे त्याला कर्माचा विधि सांगितला आहे ' असें सिद्ध होत नाही.

२ कारण, ज्याला वेदाच्या अर्थाचें ज्ञान नाही त्याला कर्माची माहिती होत नाही; आणि ज्याला कर्माची माहिती नाही त्याला कर्माचा अधिकार नाही.

अधिकार प्राप्त होण्याला कारणभूत असें जें कर्माचें ज्ञान तें वेदाध्ययनापासून त्याला उत्पन्न होत नाहीं असें आम्ही म्हणत नाहीं; तर उपनिषदांत सांगितलेलें जें आत्मज्ञान त्याला स्वतंत्र रीतीनेंच प्रयोजन आहे' असें प्रतीत होत असल्यामुळें तें कर्माचा अधिकार प्राप्त होण्याला कारण होत नाहीं इतकेंच आम्ही प्रतिपादन करतो. ज्या-प्रमाणें एका यज्ञाचा अधिकार प्राप्त होण्याला दुसऱ्या यज्ञाच्या ज्ञानाची जरूर नाहीं, त्याप्रमाणें येथेंही समजावें. (१२)

आतां सातव्या सूत्रामध्यें जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

नाविशेषात् ॥ १३ ॥

१३ (कांहीं) नियामक नसल्यामुळें (ते नियम ज्ञानी मनुष्याला उद्देशून सांगितले) नाहीत. (१)

‘ या (जगा-) मध्यें कर्म करीतच जगावें अशी इच्छा करावी ’ (ई. २) इत्यादि वाक्यांमध्ये जे नियम सांगितले आहेत ते ज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच सांगितले आहेत अशाविषयीं तेथें कांहीं नियामक नाहीं. कारण ते नियम तेथें अनियमित रीतीनेंच सांगितले आहेत. (१३)

स्तुतयेऽनुमतिर्वा ॥ १४ ॥

१४ किंवा (कर्माची) परवानगी (विद्येच्या) स्तुती-करितां (सांगितली आहे.) (१)

‘ या (जगा-) मध्यें कर्म करीतच ’ (ई. २) हें वाक्य पुढील दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतेंः— जरी प्रकरणाच्या सामर्थ्यावरून या वाक्यामध्ये ‘ कर्म करणें ’ हें ज्ञानी मनुष्याच्याच संबंधानें सांगितलें आहे असें मानलें, तरी ही कर्म करण्याची परवानगी विद्येच्या स्तुतीकरितांच सांगितली आहे असें समजावें. कारण,

३ ‘ अध्ययन करणाऱ्यालाच कर्माचा विधि सांगितला आहे ’ यांतील ‘ च ’ या शब्दावरून ‘ त्या कर्म करणाऱ्याला मुळींच वेदार्थज्ञानाची जरूर नाहीं ’ असें आम्ही म्हणत नाहीं, तर फक्त त्याला आत्मज्ञानाची जरूर नाहीं इतकेंच काय तें आमचें म्हणणें आहे.

१ (सू. १३) तेव्हां अर्थातच ज्याला कर्म करण्याचा अधिकार असेल, त्याला ते नियम लागू होतील; भलत्याला (म्हणजे आत्मज्ञानी मनुष्याला) ते नियम लागू होत नाहीत.

१ (सू. १४) म्हणजे ‘ विद्या ही कर्माला अंगभूत आहे ’ अशा अभिप्रायानें सांगितली नाही.

‘ मनुष्यरूप जो तू त्या तुला कर्म चिकटणार नाही ’ (ई. २) असें पुढें श्रुति सांगत आहे. तेव्हां एकंदर वाक्याचा अर्थ असा:— ज्ञानी मनुष्य जरी जन्मभर कर्म करील, तरी तें कर्म त्याला विद्येच्या सामर्थ्यामुळे चिकटूं शकणार नाही. तेव्हां अशा रीतीनें येथें विद्येची स्तुतीच केली जात आहे. (१४)

कामकारेण चैके ॥ १५ ॥

१५ आणि कांहीं (लोक) स्वेच्छेनें वागून (कर्मा-
विषयीं अनादर दाखवितात). (१)

शिवाय, कांहीं ज्ञानी लोक हे विद्येच्या फलाचा साक्षात् अनुभव घेऊन, आणि त्या फलाच्या भिस्तीवर वाटेल तसें वागून, प्रजा वगैरे जीं इतर फलांचीं साधनें तीं निरूपयोगी आहेत असें म्हणतात. उदा०— वाजसनेयी लोकांची पुढील श्रुति आहे:— ‘ हें जाणून पूर्वीच्या लोकांनीं प्रजेची इच्छा केली नाही. (ते म्हणाले :—) ज्या आम्हांला ‘ हा आत्मा ’ हेंच फल प्रत्यक्ष आहे त्या आम्हीं प्रजा घेऊन काय करावें ? ’ (बृ. ४।४।२२). आतां विद्येचें फल हें अनुभवगोचरच आहे, क्रियेच्या फलाप्रमाणें तें कालांतरानें (प्राप्त) होणारें नाही असें आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां याकरितां देखील विद्या ही कर्माला अंगभूत नाही; आणि त्या विद्येच्या फलाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती देखील अयर्थ आहेत असें मानतां येत नाही. (१५)

१ (सू. १५) आत्मसाक्षात्काराचा.

२ ‘ निपुत्रिक मनुष्याला स्वर्ग प्राप्त होत नाही ’ या श्रुतीवरून प्रजा हे स्वर्गरूपी फलांचें साधन आहे.

३ ब्रह्म.

४ ज्याप्रमाणें यज्ञाचें स्वर्गरूपी फल मरणानंतर प्राप्त होतें, त्याप्रमाणें आत्मविद्येचें जें फल तेंही मरणानंतरच प्राप्त होतें असें मानण्यास हरकत नाही. परंतु, जें फल पुढें प्राप्त होणारें असतें, त्याविषयीं मनुष्याला तें मिळतें किंवा नाही असा संशय असतो. तेव्हां त्या फलाच्या जोरावर अगोदरच ‘ आम्हांला प्रजा नको ’ असें कसें म्हणतां येते अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे. (आ.). ‘ आत्मविद्येचें फल सांगणाऱ्या श्रुती अर्थवादरूप आहेत ’ असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे. (ब्र.)

५ म्हणजे विद्या प्राप्त झाल्याबरोबर तिचें फल प्राप्त झालेलेंच आहे. तेव्हां त्या फलाविषयीं संशय मानण्याचें कारण नाही; व तें फल सांगणाऱ्या श्रुती अर्थवादरूप आहेत असेंही मानतां येत नाही.

६ अर्थवादरूप.

उपमर्दं च ॥ १६ ॥

१६ आणि (कर्माच्या अधिकाराचा ज्ञानाच्या योगानें)
नाश होतो असें (श्रुति सांगते). (१)

शिवाय, कर्माच्या अधिकाराचें कारण, क्रियाकारकफलस्वरूपीं असें जें अविद्येनें उत्पन्न केलेलें सर्व जग त्याच्या स्वरूपाचा विद्येच्या सामर्थ्यामुळे नाश होतो असें पुढील वाक्यामध्ये श्रुति सांगते:—‘परंतु ज्याला हें सर्व आत्मभूतच झालें आहे तो कशानें काय पाहील, कशानें काय हुंगील?’ (बृ. २।४।१४) आतां जो असें म्हणेल कीं ‘कर्माचा अधिकार प्राप्त होण्याला अगोदर वेदान्तवाक्यांपासून आत्मज्ञान झालें पाहिजे’ त्याच्या मतीं (उलट तो) कर्माचा अधिकार नष्टच होईल. तेव्हां याकरितां हि विद्या स्वतंत्र आहे. (१६)

ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि ॥ १७ ॥

१७ आणि स्त्रीसंगवर्जित अशा आश्रमांना अनुलक्षून
(विद्या सांगितली आहे). आतां (ते आश्रम
देखील अस्तित्वांत आहेत असें) शब्दां-
वरून (सूचित होतें). (१)

शिवाय स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांना अनुलक्षून विद्या सांगितली आहे. आणि तेथें तर विद्या ही कर्माला अंगभूत असू शकत नाही. कारण तेथें मुळीं कर्मच नाही. म्हणजे अग्निहोत्र वगैरे वैदिक कर्मे स्त्रासंगरहित अशा आश्रमांतील लोकांना नाहीत.

१ यज्ञ वगैरे जें कर्म ती क्रिया होय; यज्ञाचीं जीं साधनें तीं कारकें होत; आणि यज्ञापासून प्राप्त होणारे जे स्वर्ग वगैरे लोक तें फल होय.

२ तेव्हां अर्थातच या श्रुतीवरून कर्म, त्यांचीं साधनें, त्यांचीं फले इत्यादि जें द्वैत तें ज्ञानी मनुष्याला भासत नसल्यामुळे ज्ञानी मनुष्याचा कर्मविषयींचा अधिकार नष्ट होतो.

१ ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि संन्यासी या चोहोंपैकीं गृहस्थाश्रम सोडून बाकीचे जे तीन आश्रम ते ‘स्त्रीसंगवर्जित’ आश्रम होत.

२ कारण, अग्निहोत्र वगैरे कर्मे फक्त गृहस्थाश्रमी लोकांनाच सांगितलीं आहेत आतां, जर कदाचित् येथें पूर्वपक्षी असें म्हणेल कीं, ‘अग्निहोत्र वगैरे कर्मांनाच विद्या अंगभूत होते असें मी मानीत नाही, तर कोणत्या तरी विहित कर्माला अंगभूत होते असें मी मानतो; आतां गृहस्थाश्रमाखेरीज इतर आश्रमांमध्ये जरी अग्निहोत्र वगैरे कर्मे सांगितलीं नाहीत, तरी इतर कर्मे सांगितलीं आहेतच; तेव्हां या कर्मांनाच विद्या अंगभूत होईल’ तर तें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, संन्यासाश्रमामध्ये मुळींच कर्म सांगितले नाही; उलट, तेथें सर्व कर्मांचा त्यागच सांगितला आहे; आणि विद्या तर त्या आश्रमामध्ये देखील सांगितली आहे. तेव्हां त्या आश्रमामध्ये ‘विद्या ही कर्माला अंगभूत होते’ ही गोष्ट कोणत्याही तऱ्हेनें पूर्वपक्ष्याला जुळवितां येत नाही असें सिद्ध झालें.

शंकाः—स्त्रीसंगवर्जित असे आश्रम वेदामध्ये सांगितले नाहीत. उत्तरः—हें म्हणणें बरोबर नाही. कारण स्त्रीसंगवर्जित आश्रम देखील पुढील वैदिक शब्दांवरून सूचित होतात :—‘ धर्माच्या तीन शाखा आहेत ’ (छां. २।२३।१); ‘ आणि जे हे अरण्यामध्ये श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात ’ (छां. ५।१०।१); ‘ जे अरण्यामध्ये श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात ’ (मुं. १।२।११); ‘ या लोकांचीच इच्छा करून संन्यासी लोक संन्यस्त होतात ’ (बृ. ४।४।२२); ‘ ब्रह्मचर्यातूनच संन्यस्त व्हावें ’ (जा. ४) इत्यादि. शिवाय, ज्यांनीं गृहस्थाश्रम स्वीकारला आहे आणि ज्यांनीं तो स्वीकारला नाही, तसेंच, ज्यांनीं आपलें ऋणत्रय फेडिलें आहे आणि ज्यांनीं तें फेडिलें नाही, त्या सर्वांनीं स्त्रीसंगरहित असा आश्रम घ्यावा असें श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे. तेव्हां याकरितां हि विद्या स्वतंत्र आहे. (१७)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठराव्या सूत्रापासून विसाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १८) पूर्व पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्य वगैरे श्रुतींवरून स्त्रीसंगवर्जित आश्रम सिद्ध होत नाहीत. कारण त्या श्रुतींमध्ये त्या आश्रमांचा फक्त अनुवाद केला आहे; विधि सांगितला नाही. कारण ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति करण्याविषयी त्या श्रुतींचें तात्पर्य आहे. आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयी नाही. आतां, ‘ यावज्जीव कर्म करावें ’ या श्रुतीवरून एक गृहस्थाश्रमच सिद्ध होत असल्यामुळे ‘ स्त्रीसंगवर्जित ’ असे बाकीचे आश्रम जरी स्मृति आणि आचार यांवरून सिद्ध होतात तरी त्यांचा त्यागच केला पाहिजे, किंवा आंधळे-पांगळे वगैरे ज्यांना कर्म करतां येत नाही त्यांच्या संबंधानें ते मानले पाहिजेत. शिवाय,

३ धर्माला अनुसरून कर्म आचरण करणाऱ्यांचे तीन आश्रम आहेत असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. अर्थात् ते तीन आश्रम ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम, आणि वानप्रस्थाश्रम हेच होत.

४ ‘ अरण्यामध्ये ’ या शब्दावरून वानप्रस्थ आणि संन्यास हे दोन आश्रम सूचित होतात. कारण, ह्या दोन आश्रमांमध्येच मनुष्यांची अरण्यामध्ये स्थिति असते. ब्रह्मचारी हा अध्ययनाकरितां गुरुच्या घरी राहतो; आणि गृहस्थाश्रमी हा गांवामध्ये आपल्या कुटुंबांत राहतो.

५ उपनिषदांत सांगितलेल्या हिरण्यगर्भ वगैरेच्या ज्या उपासना त्यांना ‘ श्रद्धा ’ म्हणतात.

६ उत्पन्न झालेल्या मनुष्याला देव, ऋषि आणि पितर या तिघांचें ऋण असतें. त्यांपैकीं ब्रह्मचर्याश्रम धारण केल्यानें तो ऋषींच्या ऋणांतून मुक्त होतो. गृहस्थाश्रमामध्ये यज्ञाच्या योगानें देवांच्या ऋणांतून तो मुक्त होतो. आणि संतति झाली म्हणजे पितरांच्या ऋणांतून मुक्त होतो.

७ ‘ (वैराग्य उत्पन्न झालें असल्यास) ब्रह्मचर्यातूनच संन्यस्त व्हावें ’ ही श्रुति होय. ‘ ब्रह्मचर्याश्रमांतून पुढें ज्या आश्रमाची इच्छा असेल तो आश्रम घ्यावा ’ ही स्मृति होय.

८ तात्पर्य—स्त्रीसंगवर्जित आश्रम हे नुसते अस्तित्वांत आहेत इतकेंच नाही, तर ते वाटेले तेव्हां स्वीकारतां येतात असें सांगण्याविषयी या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

तैत्तिरीय वगैरे श्रुतीमध्ये गृहस्थाश्रमाखेरीज इतर आश्रमांचा निषेधच केला आहे. आणि त्यांचा विधि तर कोणत्याही श्रुतीमध्ये स्पष्ट उपलब्ध होत नाही. आतां, फक्त जाबाल-श्रुतीमध्ये संन्यासाश्रमाचा विधि स्पष्ट उपलब्ध होतो पण त्या एका श्रुतीला पूर्वपक्षी मानीत नाही. (सू. १९) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्य वगैरे श्रुतींचा पूर्वापर विचार केला असतां त्यावरून गृहस्थाश्रमाप्रमाणेंच इतर आश्रमही सिद्ध होतात. तेव्हां अर्थातच त्यांचेंही अनुष्ठान केलें पाहिजे. (सू. २०) शिवाय ज्या छांदोग्य श्रुतीमध्ये स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांचा अनुवाद केला आहे असें पूर्वपक्षी मानीत आहे त्या श्रुतींचें त्या आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयीही तात्पर्य मानिलें पाहिजे. कारण, तेथें 'ते इतर आश्रम' ही अपूर्व गोष्ट आहे. आतां, एका श्रुतीची दोन प्रकारचीं तात्पर्ये मानलीं असतां वाक्यभेद दोष येईल तर तो नाइलाजास्तव स्वीकारला पाहिजे. शिवाय जरी पूर्वपक्ष्यानें सांगितल्याप्रमाणें 'ह्या श्रुतीमध्ये फक्त ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति केली आहे' असें मानलें तरी तेवढ्यावरून देखील इतर आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध होतें. कारण 'ब्रह्मनिष्ठ मनुष्याला मुळीं कर्मांचा अभावच आहे' असें श्रुतिस्मृती सांगतात. शिवाय, जाबाल श्रुतीमध्ये इतर आश्रमांचा विधि स्पष्टच उपलब्ध होत आहे. तसेंच, हे आश्रम श्रुतीमध्ये सर्वांना सारखेच सांगितले असल्यामुळें 'ते आंधळ्यापांगळ्याच्या योग्यतेचे आहेत' अशी कांहीं तरी भलतीच कल्पना काढणें बरोबर नाही. शिवाय, त्यांच्या संबंधानें जाबाल श्रुतीमध्ये पुढें स्वतंत्र विचार केला आहे. शिवाय, 'संन्यासाश्रम हा ब्रह्मज्ञान परिपक्व होण्याला उपयोगी पडतो' असें श्रुतिवरूनच सिद्ध होत असल्यामुळें 'आंधळेपांगळे लोक त्या आश्रमाला योग्य आहेत' असें म्हणतां येत नाही. एकंदरीत 'स्त्रीसंगवर्जित' आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध झालें. आणि म्हणूनच विद्या ही त्या आश्रमांना अनुलक्षून सांगितली असल्यामुळें 'ती कर्मांचा अंगभूत होत नाही' हें सिद्ध झालें.]

परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवदति हि ॥ १८ ॥

१८ (या वाक्यांमध्ये इतर आश्रमांचा फक्त) परामर्श

केला आहे असें जैमिनि (म्हणतो). तीं विधिवाक्ये

नाहींत; आणि (त्या आश्रमांचा इतर श्रुति)

निषेध करिते. (२)

'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' (छां. २।२।३१) इत्यादि ज्या श्रुती स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध करण्याकरितां दाखल केल्या आहेत त्यांना त्या आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध करतां येत नाही. कारण, त्या श्रुतीमध्ये 'इतर

आश्रमांचा फक्त परामर्श केला आहे, विधि सांगितला नाही' असें जैमिनि-(नामक) आचार्यांचें मत आहे. कशावरून ? अशावरून कीं, या श्रुतींमध्ये कोणतेंच विध्यर्थक क्रियापद घातलेलें (दृष्टीस पडत) नाही. आणि यांपैकीं प्रत्येक श्रुतीचें निराळें तात्पर्य आहे असें उपलब्ध होतें. 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' इत्यादि श्रुति ही 'यज्ञ, अध्ययन आणि दान ही प्रथम शाखा होय, तप हीच द्वितीय शाखा होय, आणि आचार्यांच्या घरीं राहणारा व तेथें जन्मभर आपलें (शरीर) झिजविणारा ब्रह्मचारी ही तिसरी शाखा होय' (छां. २।२।३।१) या वाक्यांत तीन आश्रमांचा परामर्श करून, मग 'या सर्वाना पुण्यलोक प्राप्त होतात' (छां. २।२।३।१) या वाक्यांत वरील आश्रमांचीं मर्यादित फलें सांगून, नंतर 'ब्रह्मनिष्ठ (मनुष्य) अमृत-त्वाप्रत प्राप्त होतो' (छां. २।२।३।१) या वाक्यांत ब्रह्मनिष्ठेचें अमर्यादित फल आहे अशा रूपानें त्या ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति करतें. शंका :—(आश्रमांच्या) नुसत्या परामर्शावरून देखील आश्रमांचें अस्तित्व सूचित होतें. उत्तर :—सूचित होतें खरें; परंतु स्मृति आणि आचार यांवरून त्यांचें अस्तित्व स्थापित झालेलें आहे, प्रत्यक्ष श्रुतीवरून झालेलें नाही; तेव्हां प्रत्यक्ष श्रुतीशीं त्यांचा विरोध आला असतां त्यांचा त्याग केला पाहिजे; किंवा जे अनधिकारी आहेत त्यांना अनुलक्षून ते सांगितले आहेत असें मानलें पाहिजे. शंका :—'यज्ञ, अध्ययन आणि दान ही प्रथम शाखा होय' या वाक्यांत स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांबरोबरच गृहस्थाश्रमाचा देखील परामर्शच केला आहे. उत्तर :—हें खरें आहे. तथापि अग्निहोत्र वगैरे कर्मांचा गृहस्थालाच

२ आतां, जर ह्या श्रुतींमध्ये आश्रमांचा विधि सांगितला नाही, तर ह्या श्रुतींमध्ये काय सांगितलें आहे' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३ या वाक्यांत गृहस्थाश्रमाचा परामर्श केला आहे. कारण, यज्ञ वगैरे कर्में गृहस्थाश्रमा-मध्येच केली जातात.

४ या वाक्यांत वानप्रस्थाश्रमाचा परामर्श केला आहे. कारण, तपश्चर्या ही वानप्रस्था-श्रमामध्येच मुख्यत्वानें केली जाते.

५ या वाक्यांत ब्रह्मचर्याश्रमाचा परामर्श केला आहे.

६ मोक्षाप्रत.

७ तेव्हां हेंच या श्रुतीचें तात्पर्य आहे; आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयीं नाही असें सिद्ध झालें.

८ 'यावज्जीव अग्निहोत्र कर्म करावें' या श्रुतीवरून गृहस्थाश्रमाचा आमरणान्त त्याग करतां येत नाही असें सिद्ध होतें. तेव्हां अर्थातच गृहस्थाश्रम सोडून इतर आश्रम घेतले असतां त्या श्रुतीशीं विरोध येत असल्यामुळे त्या इतर आश्रमांचा त्याग केला पाहिजे.

९ आंधळे वगैरे ज्या लोकांना कर्म करतां येत नाही त्यांना.

१० मागील टीप ३ पहा.

विधि सांगितला असल्यामुळे गृहस्थाश्रमाचें अस्तित्व हें श्रुतीवरून स्थापित झालें आहे. तेव्हां यावरून प्रकृत वाक्यामध्ये जो इतर आश्रमांचा परामर्श केला आहे तो स्तुतीकरितां केला आहे, विधि सांगण्याकरितां केला नाही असें सिद्ध होतें.

शिवाय, प्रत्यक्ष श्रुतीनें इतर आश्रमांचा निषेध केला आहे. उदा०—‘जो अग्नीला दूर करतो तो देवांची हत्या करणारा आहे’; ‘आचार्याला योग्य बक्षीस दे, आणि वंश खुंटवूं नकोस’ (तै. १।१।१।१); ‘निपुत्रिकाला (कोणताच) लोक (प्राप्त होत) नाहीं हें सर्व पशूंना (देखील) माहित आहे’ इत्यादि. तसेंच ‘जे हे अरण्यामध्ये श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात’ (छां. ५।१०।१); आणि ‘जे अरण्यामध्ये तप आणि श्रद्धा यांचें आचरण करतात’ (मुं. १।२।१।१) या वाक्यांमध्ये देवयानमार्गाचा उपदेश केला आहे, इतर आश्रमांचा केला नाही. ‘शिवाय, ‘तप हीच द्वितीय शाखा होय’ (छां. २।२।३।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये जो इतर आश्रमांचा निर्देश केला आहे तो संदिग्ध आहे. तसेंच, ‘या लोकाचीच इच्छा करून संन्यासी लोक संन्यस्त होतात’ (बृ. ४।४।२२) या वाक्यामध्ये (आत्म-) लोकाची स्तुति केली आहे, संन्यासाचा विधि सांगितला नाही. शंकाः— ‘ब्रह्मचर्यातूनच संन्यस्त व्हावें’ या जाबालांच्या श्रुतीमध्ये संन्यासाचा विधि स्पष्टच सांगितला आहे. उत्तरः—हें खरें आहे, परंतु ही श्रुति सोडूनच हा विचार केला आहे असें समजावें. (१८)

११ तेव्हां, जरी या श्रुतीमध्ये गृहस्थाश्रमाचाही विधि सांगितला नाही, तरी इतर श्रुतींवरून तो सिद्ध होत असल्यामुळे तो आश्रम मात्र मानतां येतो. पण, बाकीचे आश्रम मानतां येत नाहीत असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१२ गृहस्थाश्रमामध्ये प्रत्येक दिवशीं मनुष्यानें अग्नीमध्ये होम करावा असें सांगितलें असल्यामुळे तो मनुष्य त्या आश्रमामध्ये अग्नीला दूर करित नाही. तेव्हां ‘जो अग्नीला दूर करतो’ याचा ‘जो इतर आश्रम घेतो’ असा फलितार्थ होतो.

१३ हे शिष्या ! जर तूं आमरणान्त ब्रह्मचर्यव्रत पाळशील, तर तुझा वंश खुंटेल याकरितां आचार्याला गुरुदक्षिणा देऊन त्याच्या परवानगीनें घरीं जाऊन गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार कर म्हणजे तुझा वंश खुंटणार नाही असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१४ कारण, श्रुतीमध्ये या वाक्यांच्या पुढें ‘अर्चिं वगैरे जो देवयानमार्ग त्या मार्गानें ते लोक जातात’ असें वाक्य आहे.

१५ तेव्हां त्या श्रुतीमध्येही इतर आश्रमांचा विधि सांगितला नाही असें सिद्ध होतें.

१६ कारण श्रुतीमध्ये ‘शाखा’ हा शब्द ‘आश्रम’ याच अर्थीं घातला आहे असें खात्रीनें म्हणतां येत नाही.

१७ ‘या आत्मलोकाची योग्यता इतकी मोठी आहे कीं ज्याकरितां लोक आपलीं घरेदारे सोडून संन्यस्त होतात’ अशी या वाक्यामध्ये आत्मलोकाची स्तुति केली आहे. पण ‘लोकांनीं संन्यस्त व्हावें’ असा विधि या वाक्यामध्ये सांगितला नाही.

अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः ॥ १९ ॥

१९ (इतर आश्रमांचें देखील) अनुष्ठान केलें पाहिजे
असें बादरायण (म्हणतो). कारण श्रुतीमध्ये
सारखाच निर्देश केला आहे. (२)

बादरायण-(नामक) आचार्यांचें असें मत आहे कीं, इतर आश्रमांचें देखील अनुष्ठान केलें पाहिजे. कारण, ते आश्रम वेदामध्ये सांगितले आहेत. गृहस्थाश्रमाप्रमाणें इतर आश्रम हे इच्छा नसून देखील घेतले पाहिजेत असें त्यांचें मत आहे. म्हणून ' अग्निहोत्र वगैरेंचें अनुष्ठान अवश्य करावें असें श्रुतीमध्ये सांगितलें असल्यामुळें व त्या श्रुतीशीं इतर आश्रमांचा विरोध येत असल्यामुळें त्या इतर आश्रमांचें अनुष्ठान अनधिकारी लोकांनीं करावयाचें आहे ' या (जैमिनीच्या) मताचा ते त्याग करतात. कशावरून ? श्रुतीमध्ये सारखाच परामर्श केला आहे यावरून. ' धर्माच्या तीन शाखा आहेत ' (छां. २।२३।१) इत्यादि श्रुतीमध्ये गृहस्थाबरोबरच इतर आश्रमांचा देखील सारखाच परामर्श केलेला आढळतो. ज्याप्रमाणें इतर श्रुतीमध्ये सांगितलेल्याच गृहस्थाश्रमाचा येथें परामर्श केला आहे, त्याप्रमाणें इतर श्रुतीमध्ये सांगितलेल्याच इतर आश्रमांचा (येथें परामर्श केला आहे) असें समजावें. ज्याप्रमाणें इतर विधि-वाक्यांमध्ये सांगितलेल्या अशाच निवीत आणि प्राचीनावीत यांचा ' ज्याचें उपवीतांचा विधि सांगण्याचें तात्पर्य आहे ' अशा वाक्यामध्ये परामर्श केला आहे त्याप्रमाणेंच येथें समजावें. तेव्हां यावरून गृहस्थाश्रमासारखेंच इतर आश्रमांचेंही

१ आतां, हे इतर आश्रम ज्या श्रुतीमध्ये सांगितले आहेत त्या श्रुती जरी प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नसल्या, तरी त्यांचें अनुमान केलें पाहिजे. पण इतर कोणत्याही श्रुतीमध्ये त्या आश्रमांचा विधि न सांगतां येथें त्यांचा फक्त अनुवाद केला आहे असें मात्र समजू नये. शिवाय, श्रुतीमध्ये ज्याअर्थी एका ठिकाणीं एखादी गोष्ट सांगून तिचा दुसऱ्या ठिकाणीं दुसरी गोष्ट सांगण्याकरितां अनुवाद केला जातो असें पुष्कळ ठिकाणीं आढळून येतें, त्याअर्थीं येथेंही तसाच अनुवाद केला आहे असें अनुमान निघतें. याविषयींच पुढें दृष्टांत दिला आहे.

२ गळ्यामध्ये जानवें माळेसारखें मधोमध ठेविलें म्हणजे त्याला ' निवीत ' म्हणतात.

३ उजव्या खांद्यावरून शरीराच्या डाव्या बाजूकडे जानवें लोंबत सोडलें म्हणजे त्याला ' प्राचीनावीत ' म्हणतात.

४ डाव्या खांद्यावरून शरीराच्या उजव्या बाजूकडे जानवें लोंबत सोडलें म्हणजे त्याला ' उपवीत ' म्हणतात.

५ " व्यावहारिक कर्म करतांना ' निवीत ' करतात. पितृकर्म करतांना ' प्राचीनावीत ' करतात. दैविक कर्म करतांना मनुष्यानें ' उपवीत ' करावें " असें दर्शपूर्णमासप्रकरणामध्ये महा-वाक्य आहे त्यामध्ये.

अनुष्ठान केलें पाहिजे असें सिद्ध होतें. तसेंच, 'या लोकाचीच इच्छा करून संन्यासी लोक संन्यस्त होतात' (बृ. ४।४।२२) या वाक्यांत संन्यासाश्रमाचा वेदाध्ययन वगैरे गोष्टींबरोबरच निर्देश केला आहे; आणि 'जे हे अरण्यामध्ये श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात' (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत वानप्रस्थाश्रमाचा पंचाग्नि-विद्येबरोबरच निर्देश केला आहे.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'तप हीच द्वितीय शाखा होय' (छां. २।२३।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये इतर आश्रमांचा जो निर्देश केला आहे तो संदिग्ध आहे त्यावर आमचें उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण वरील गोष्ट निश्चित करण्याला एक प्रमाण आहे. 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' (छां. २।२३।१) या वाक्यांत 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, भिन्न भिन्न विधींपासून प्रतीत होणारे असे यज्ञ वगैरे धर्म पुष्कळ असल्यामुळें त्यांचा तीन आश्रमांशीं संबंध लाविल्या-वांचून ते तीन प्रकारचे आहेत असें म्हणतां येत नाही. आतां, यज्ञ वगैरे चिन्हां-वरून गृहस्थाश्रम ही एक धर्माची शाखा सांगितली आहे असें समजतें. 'ब्रह्मचारी' हा दुसऱ्या आश्रमाचा निर्देश तर स्पष्टच आहे. आतां 'तप' या शब्दानें देखील ज्यामध्ये तप ही मुख्य गोष्ट आहे अशा आश्रमाहून व्यतिरिक्त अशी कोणती धर्माची शाखा घेतली जाईल ? तसेंच, 'जे हे अरण्यामध्ये' (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत जो 'अरण्य'

६ 'अधिकारी लोक वेदाध्ययन वगैरे गोष्टींच्या साहाय्यानें आत्मज्ञानाची इच्छा करतात' असें या वाक्याच्या पूर्वी वाक्य आहे. या वाक्याचें 'ज्याअर्थी अधिकारी लोक वेदाध्ययन वगैरेंच्या साहाय्यानें आत्मज्ञानाची इच्छा करतात, त्याअर्थी ज्याला आत्मज्ञानाची इच्छा असेल त्यानें वेदाध्ययन वगैरे गोष्टी कराव्या' असा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; त्याप्रमाणें 'या लोकाचीच इच्छा करून लोक संन्यस्त होतात' या वाक्याचेंही 'ज्याअर्थी या आत्म-लोकाच्या इच्छेनें लोक संन्यस्त होतात त्याअर्थी ज्याला आत्मलोकाची इच्छा असेल त्यानें संन्यस्त व्हावें' असा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें समजावें.

७ तेव्हां ज्याअर्थी पूर्वीच्या वाक्यामध्ये पंचाग्निविद्येचा विधि सांगितला आहे, त्याअर्थी या वाक्यामध्येही 'अरण्यामध्ये श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करावें' असा विधि सांगितला आहे असें समजावें.

८ छांदोग्यामध्ये धर्माच्या तीन शाखा आहेत अशी आरंभी प्रतिज्ञा करून पुढें 'यज्ञ, अध्ययन, दान' इत्यादि वाक्यांमध्ये त्या तीन शाखा सांगण्यास आरंभ केला आहे. आतां, तेथे जर 'शाखा' या शब्दानें आश्रम न घेतां कर्म घेतलीं, तर यज्ञ, अध्ययन, दान, तप वगैरे कर्म पुष्कळ असल्यामुळें शाखा तीन आहेत असें त्या पुढील वाक्यापासून प्रतीत होणार नाही. तेव्हां अर्थातच पूर्वी केलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाही. याकरितां 'शाखा' या शब्दानें आश्रमच घेतले पाहिजेत.

९ वानप्रस्थरूप आश्रमाहून.

शब्द घातला आहे त्या चिन्हावरून श्रद्धा आणि तप या शब्दांनीं आश्रमच घेतला पाहिजे असें समजते. तेव्हां, यावरून प्रकृत वाक्यामध्ये इतर आश्रमांचा जरी फक्त परामर्श केला आहे, तरी त्या आश्रमांचें देखील अनुष्ठान केलें पाहिजे असें सिद्ध झालें. (१९)

विधिर्वा धारणवत् ॥ २० ॥

२० किंवा (हा इतर आश्रमांचा) विधि (सांगितला आहे असें समजावें). धारण करण्याप्रमाणें (हें होय). (२)

किंवा या वाक्यामध्ये इतर आश्रमांचा विधीच सांगितला आहे, फक्त परामर्श केला नाही असें समजावें. शंकाः— हें विधिवाक्य आहे असें मानलें तर जी येथें एकवाक्यता प्रतीत होते तिला विरोध येईल. आतां ' धर्माच्या तीन शाखांचें पुण्यलोकप्राप्ति हें फल आहे, परंतु ब्रह्मनिष्ठेचें अमृतत्व हें फल आहे ' अशा रीतीनें येथें एकवाक्यता तर प्रतीत होतच आहे. उत्तरः— हें खरें आहे. जरी येथें एकवाक्यता प्रतीत होत आहे, तरी तिचा त्याग करून येथें विधीच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण येथें (इतर आश्रम) ही अपूर्व गोष्ट आहे. म्हणजे (या गोष्टीचा) दुसरीकडे विधि सांगितला आहे असें दृष्टीस पडत नाही. आणि इतर आश्रमांची या वाक्यापासून स्पष्ट प्रतीति होत आहे. तेव्हां हें वाक्य गुणवादरूप आहे असें मानून येथें एकवाक्यता करणें बरोबर नाही. धारण करण्याप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ' हवीच्या खालीं समिध धारण करून त्यानें (त्या हवी-) बरोबर (ती समिध) न्यावी; कारण (हवीच्या वर समिध धारण केली असतां) ती तो देवांकरितां धारण

१० ' अरण्यामध्ये राहणें ' ही गोष्ट वानप्रस्थाश्रमी मनुष्याला आवश्यक सांगितली आहे. तेव्हां त्या श्रुतीमध्ये ' अरण्यामध्ये ' हा शब्द जवळ असल्यामुळें ' श्रद्धा ' (म्हणजे उपासना) आणि ' तप ' या शब्दांवरून वानप्रस्थाश्रमच सूचित होतो असें समजावें.

१ कारण, ह्या ठिकाणीं इतर आश्रमांचे विधी मानले, तर तितके विधी सांगणारी निरनिराळीं वाक्यें मानावीं लागतील; आणि त्यामुळें एकवाक्यतेला विरोध येईल.

२ ' धर्माच्या तीन शाखांचें जें पुण्यलोकप्राप्ति हें फल तें कमी योग्यतेचें आहे, त्यापेक्षां ब्रह्मनिष्ठेचें अमृतत्व हें फल अधिक योग्यतेचें आहे ' अशा रीतीनें ब्रह्मनिष्ठेची प्रशंसा करणारें हें संबंध एक वाक्य आहे.

३ इतर आश्रम सांगणाऱ्या वाक्याचें इतर आश्रम सांगण्याविषयीं तात्पर्य नसून फक्त ब्रह्मनिष्ठेची प्रशंसा करण्याविषयीं तात्पर्य आहे. अशा रीतीनें हें वाक्य अर्थवादादरूप आहे. गुणवाद हा अर्थवादांपैकींच एक प्रकार आहे. अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. २४ पहा.

करतो' या वाक्यामध्ये 'खाली धारण करणे' ही गोष्ट सांगितली आहे अशा अभिप्रायाने जरी येथे एकवाक्यता प्रतीत होते, तरी येथे 'वर धारण करणे' या गोष्टीचा विधीच सांगितला आहे असे निश्चित केले जाते; कारण ही गोष्ट अपूर्व आहे. हीच गोष्ट (जैमिनीने) 'शेषलक्षण' नामक अध्यायामध्ये 'परंतु (वर) धारण करणे ही अपूर्व गोष्ट असल्यामुळे त्यासंबंधाने येथे विधीच सांगितला आहे' या सूत्रांत सांगितली आहे. त्याप्रमाणे येथे देखील (इतर) आश्रमांचा परामर्श करणाऱ्या श्रुतीमध्ये विधीच सांगितला आहे असे मानले पाहिजे.

आतां, जरी या श्रुतींत इतर आश्रमांचा फक्त परामर्श केला आहे असे मानले, तरी ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति केली असल्यामुळे तिच्या जोरावर निदान ब्रह्मनिष्ठेचा तरी येथे विधी सांगितला आहे असे अवश्य मानले पाहिजे. आतां, ही ब्रह्मनिष्ठा चार आश्रमांपैकी कोणत्याही आश्रमांतील मनुष्याला सांगितली आहे किंवा संन्याशालाच सांगितली आहे या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे. जर प्रकृत वाक्यामध्ये ब्रह्मचर्यापर्यंतच्या आश्रमांचा परामर्श केला जात असतां त्याबरोबर संन्याशाचाही परामर्श केला जात आहे असे मानले, तर मग चारी आश्रमांचा सारखाच परामर्श केला जात असल्यामुळे आणि ब्रह्मनिष्ठ (मनुष्य) हा आश्रमबाह्य असू शकत नसल्यामुळे तो ब्रह्मनिष्ठ मनुष्य वरील चार आश्रमांपैकी कोणत्या तरी आश्रमांतला असला पाहिजे. आतां, इतर आश्रमांच्या परामर्शाबरोबर संन्याशाचा परामर्श केला जात नाही असे मानले, तर मग बाकी राहिलेला जो संन्यासी

४ पितृयज्ञामध्ये जेव्हां स्रुचेमध्ये (म्हणजे एक प्रकारच्या पात्रामध्ये) ठेवलेला हवी आहवनीयनामक अग्नीजवळ न्यावयाचा तेव्हां 'पितरांकरितां हवीच्या खाली समिध धारण करून त्यानें त्या हवीबरोबर ती समिध न्यावी' असा विधी सांगितला आहे. त्या विधीपुढे 'कारण, हवीच्या वर समिध धारण केली असतां ती तो देवांकरितां धारण करतो' असे वाक्य आहे. आतां, या वाक्यामध्ये 'वर समिध धारण करण्याचा विधी सांगितला आहे' असे मानावे, किंवा 'ज्याअर्थी हवीच्या वर समिध धारण केली असतां तो हवी देवांना पोचतो त्याअर्थी या पितृयज्ञामध्ये पितरांना हवी पोचण्याकरतां त्या हवीच्या खाली समिध धारण करावी अशा रीतीनें हें वाक्य मागच्या विधीला अंगभूत आहे' असे मानावे असा संशय येतो. परंतु देवांकरितां हवी नेतांना त्याच्यावर समिध धारण करावी' असा दुसरीकडे कोठेही विधी सांगितला नसल्यामुळे जरी या पितृयज्ञाच्या प्रकरणामध्ये देवांच्या संबंधाने एखादी गोष्ट सांगणे अप्रासंगिक आहे, तरी येथे वर समिध धारण करण्याचा विधीच सांगितला आहे असे निश्चित केले आहे.

५ पूर्वमीमांसेतील तिसऱ्या अध्यायाला 'शेषलक्षण' हें नांव आहे.

६ त्या स्तुतीच्या.

७ नाही तर, येथे ब्रह्मनिष्ठेची उगीच स्तुति केली आहे असे होईल.

८ हें जवळच पुढे स्पष्ट होईल.

तोच ब्रह्मनिष्ठ होय असें सिद्ध होतें. (तेव्हां या वरील दोन पक्षांपैकीं कोणता पक्ष ग्राह्य आहे याचा विचार केलाच पाहिजे.) आतां येथें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं, ' वैखानस ' या अर्थाचा बोधक जो ' तप ' हा शब्द त्यानें संन्याशाचाही परामर्श केला जातो. पण हें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, होतां होईल तों वानप्रस्थालाच विशेष रीतीनें लागू पडणारा जो (तप) हा शब्द त्यानें संन्याशाचें ग्रहण करणें बरोबर नाहीं. ज्याप्रमाणें येथें ब्रह्मचारी आणि गृहस्थ यांचा स्वतःच्याच विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं परामर्श केला आहे त्याप्रमाणें भिक्षु आणि वैखानस यांचा देखील स्वतःच्याच विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं परामर्श केला आहे असें मानणें रास्त आहे. आतां ' तप ' हा वानप्रस्थांचा विशेष प्रकारचा धर्म आहे. कारण शरीरक्लेश हीच वानप्रस्थांमध्ये प्रधान गोष्ट आहे; आणि ' तप ' शब्दाची या अर्थीच रूढि आहे. आतां इंद्रियसंयमन इत्यादि स्वरूपांचा जो भिक्षूचा (विशेष प्रकारचा) धर्म त्याचा ' तप ' या शब्दानें निर्देश केला जात नाहीं. शिवाय ' चार ' या रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या आश्रमांचा ' तीन ' या रूपानें येथें परामर्श केला आहे असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. शिवाय, येथें श्रुतीनें भेदाचा उल्लेख केला आहे. उदा०—' हे तिन्ही लोक पुण्यलोकाप्रत प्राप्त होतात; व एकाला अमृतत्व प्राप्त होतें '. आतां, संन्यासी हा जर मार्गील तिघापैकीं निराळा असेल तरच हा भेदाचा उल्लेख जुळेल. कारण ' देवदत्त आणि यज्ञदत्त हे मंद बुद्धीचे आहेत, पण त्यांपैकीं एक मोठा बुद्धिवान् आहे ' असें आपण म्हणत नाहीं, तर ' देवदत्त व यज्ञदत्त हे मंद बुद्धीचे आहेत पण विष्णुमित्र हा मोठा बुद्धिवान् आहे ' असें आपण म्हणतो. तेव्हां पूर्वीच्या तिन्ही आश्रमांतील लोकांना पुण्यलोक प्राप्त होतो, व बाकी राहिलेला जो संन्यासी त्याला अमृतत्व प्राप्त होतें (असें प्रकृत वाक्याचें तात्पर्य होय).

९ वानप्रस्थाश्रमाचे चार प्रकार आहेत. त्यांपैकीं एका प्रकाराला ' वैखानस ' असें नांव आहे. त्या वैखानसव्रतामध्ये रानांत आपोआप उत्पन्न झालेल्या औषधीवर उपजीविका केली जाते. येथें ' वैखानस ' हा शब्द, ' सामान्य वानप्रस्थ ' या अर्थीच घातला आहे.

१० कारण, ' तप ' हें वानप्रस्थाश्रमामध्येच मुख्यत्वानें सांगितलें आहे.

११ यज्ञ वगैरे कर्म करणें, आणि गुरूच्या घरीं वास करणें या विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं.

१२ संन्यासी.

१३ तेव्हां, यावरून ' तप ' या शब्दानें एकट्या वानप्रस्थाश्रमाचाच परामर्श होतो, संन्यासाश्रमाचा होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१४ ब्रह्मचर्याश्रम एक, गृहस्थाश्रम दुसरा आणि वानप्रस्थ व संन्यास हे दोन मिळून तिसरा अशा तीन रूपानें.

१५ तीन आश्रम सांगून पुढें संन्यासाश्रमाचा निराळा उल्लेख केला आहे.

१६ ब्रह्मनिष्ठ अशा संन्यासाश्रमी मनुष्याला.

शंका :—‘ब्रह्मनिष्ठ’ हा शब्द योगार्थनिच प्रवृत्त होत असून तो सर्व आश्रमांतील लोकांना लागतो. मग येथे तो सन्याश्यालाच कसा लावतां येईल? बरे, तो येथे रूढ्यर्थाने योजिला आहे असें मानले, तर केवल आश्रमापासूनच अमृतत्व प्राप्त होत असल्यामुळे ज्ञान निरर्थक होऊं लागेल. उत्तर :—ब्रह्मनिष्ठा म्हणजे दुसरा कोणताही व्यापार न करतां ब्रह्माच्या ठिकाणीं तल्लीन होणे. आतां, ही स्थिति तिन्ही आश्रमांतील लोकांच्या ठिकाणीं संभवत नाही. कारण, आपआपल्या आश्रमांना सांगितलेल्या कर्मांचें अनुष्ठान केलें नाहीं तर प्रत्यवाय प्राप्त होतो असें श्रुति सांगते^१. संन्यासी तर सर्व कर्मांचा त्याग करित असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणीं कर्मांचें अनुष्ठान न केल्यापासून प्राप्त होणारा प्रत्यवाय संभवत नाही. आतां शैमदमादिक जे त्याचे धर्म आहेत ते ब्रह्मनिष्ठेला पोषकच आहेत, तिच्या उलट नाहीत. यज्ञ वगैरे हीं जशीं इतर आश्रमांना सांगितलेलीं कर्मे आहेत, तसें शम वगैरेनीं पोषित झालेली ब्रह्मनिष्ठा हेंच त्याच्या आश्रमाला सांगितलेलें कर्म आहे. तें त्यानें चुकविलें तर त्याला प्रत्यवाय प्राप्त होतो. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘संन्यास हा ब्रह्मा आहे; कारण हा ब्रह्मा पर आहे. आतां पर हा ब्रह्मा आहे. त्या ह्या निकृष्ट तपापेक्षां संन्यासच श्रेष्ठ^३ आहे’ (महाना० २१२), ‘विदान्तवाक्यांमध्ये ज्ञेय काय आहे या गोष्टीचा ज्यांनीं निश्चय केला आहे आणि ज्यांचीं शुद्ध अंतःकरणें आहेत असें यती संन्यासरूप योगाच्या साहाय्यानें (मुक्त होतात)’ (मुं. ३।२।६, महाना०

१७ ब्रह्माच्या ठिकाणीं ज्याची निष्ठा आहे तो ‘ब्रह्मनिष्ठ’ म्हणजे ब्रह्मज्ञानी. अशा रीतीनें ब्रह्मनिष्ठ शब्द अन्वर्थक आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञानी हा कोणत्याही आश्रमामध्ये असो त्याला ‘ब्रह्मनिष्ठ’ असें म्हणतां येतें.

१८ ब्रह्मनिष्ठ हा शब्द अन्वर्थक नाही, तर त्याचा संन्यासी असा ठराविक अर्थ आहे असें मानले तर ‘ब्रह्मनिष्ठ हा अमृतत्वापन्न प्राप्त होतो’ या वाक्याचा ‘संन्यासी हा अमृतत्वापन्न (म्हणजे मोक्षापन्न) प्राप्त होतो’ असा अर्थ होत असल्यामुळे संन्याशाला ज्ञान नसले तरी त्याला मोक्ष प्राप्त होईल; आणि त्यामुळे ज्ञानाना कांहीं उपयोग नाही असें होईल.

१९ पातक.

२० तेव्हां, त्या तीन आश्रमांतील लोकांना कर्म हें अवश्य करावें लागत असल्यामुळे तें कर्म सोडून ब्रह्माच्या ठिकाणीं लीन होतां येत नाहीं. कारण, कर्म करणें आणि सर्व सोडून ब्रह्माच्या ठिकाणीं लीन होणें या दोन गोष्टी अत्यंत विरुद्ध आहेत.

२१ शम म्हणजे मनाचा निग्रह करणें, दम म्हणजे बाह्य इंद्रियांचा निग्रह करणें.

२२ उपयोगी पडणारेच.

२३ ‘संन्यास हा ब्रह्मा आहे. कारण संन्यास हा पर आहे आणि पर हा ब्रह्मा आहे. आतां, ज्याअर्थी संन्यास हा तपापेक्षां श्रेष्ठ आहे त्याअर्थी तो पर (म्हणजे श्रेष्ठ) आहे’ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१०६, कैव. ३) इत्यादि श्रुती, तसेंच, ' त्यांच्या ठिकाणींच ज्यांचें चित्त आहे, तेंच ज्यांचें स्वरूप आहे, त्यांच्या ठिकाणींच ज्यांची निष्ठा आहे आणि त्यांच्या ठिकाणींच जे पूर्ण रीतीनें व्यापृत आहेत ' (भ. गी. ५।१७) इत्यादि स्मृती ह्या ब्रह्मनिष्ठ मनुष्याला कर्म नाही असें दाखविते. तेव्हां यावरून ' संन्याशाला आश्रमापासूनच अमृतत्व प्राप्त होत असल्यामुळे ज्ञान व्यर्थ होऊं लागेल ' असा जो पूर्वपक्ष्यानें दोष दिला आहे तोही येत नाही असें सिद्ध होते. तेव्हां, अशा रीतीनें प्रकृत वाक्यामध्ये इतर आश्रमांचा जरी फक्त परामर्श आहे, तरी ब्रह्मनिष्ठानामक जो संन्यासाश्रम त्याचा विधि प्राप्त होतोच (असें सिद्ध झालें).

इतर आश्रमांचा विधि सांगणारी जी जाबालश्रुति ती सोडून देऊनच आचार्यांनीं हा विचार केला आहे. परंतु इतर आश्रमांचा विधि सांगणारी श्रुति प्रत्यक्ष आहेच. उदा०-- ' ब्रह्मचर्य संपवून गृहस्थ व्हावें; गृहस्थ होऊन वानप्रस्थ व्हावें, वानप्रस्थ होऊन संन्यस्त व्हावें, किंवा ब्रह्मचर्यातूनच संन्यस्त व्हावें, किंवा गृहस्थाश्रमांतून किंवा वानप्रस्थाश्रमांतून (संन्यस्त व्हावें) ' (जा. ४) आतां ही श्रुति अनधिकारी लोकांसंबंधानें आहे असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, श्रुतीमध्ये विशेष सांगितला नाही. शिवाय, अनधिकारी लोकांसंबंधानें श्रुतीनें निराळें विधान केलें आहे. उदा०-- ' आतां, पुन्हां तो व्रती किंवा अव्रती असो, स्नातक किंवा अस्नातक असो, त्याचा अग्नि नष्ट झाला असो किंवा तो अग्निरहित असो ' (जा. ४) इत्यादि. शिवाय, संन्यास हा ब्रह्मज्ञान परिपक्व होण्याला उपयोगी असल्यामुळेही तो अनधिकारी लोकांसंबंधानें सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाही. हीच गोष्ट पुढील श्रुति दाखविते:— ' बेरंगी

२४ परब्रह्माच्या.

२५ गढलेले.

२६ एकंदरीत, ' ब्रह्मनिष्ठ ' शब्दाचा ' ब्रह्मज्ञानी असे संन्यासाश्रमी लोक ' असा अर्थ सिद्ध होतो.

२७ ज्या लोकांना कर्म करतां येत नाही त्या लोकांसंबंधानें.

२८ तेव्हां सामान्य रीतीनें ' सर्व लोकांनीं संन्यास घ्यावा ' असें सांगणारी श्रुति ही अनधिकारी अशा विशेष लोकांच्या संबंधानें लावणें बरोबर नाही.

२९ वेदाध्ययन करतांना त्याचे नियम बाळगणारा ' व्रती ' होय; आणि ' अव्रती ' म्हणजे त्याच्या उलट प्रकारचा मनुष्य होय.

३० वेदाध्ययन संपवून म्ह. सोडमुंज होऊन गृहस्थाश्रम न घेतलेला ' स्नातक ' होय; आणि गृहस्थाश्रम घेतलेला मनुष्य ' अस्नातक ' होय.

३१ भार्या मृत झाल्यामुळे ज्यानें अग्निकृत्य सुटलें आहे असा.

३२ मुळींच अग्नि न बाळगणारा.

वस्त्र परिधान केलेला, मुंडन केलेला, भार्यारहित, शुद्ध, कपटरहित आणि भिक्षा मागणारा असा संन्यासी ब्रह्मसाक्षात्काराला योग्य होतो' (जा. ५). तेव्हां यावरून स्त्रीसंगवर्जित आश्रम आहेत असे सिद्ध झाले; तसेच, विद्या ही त्या स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांसंबंधाने सांगितलेली असल्यामुळे ती स्वतंत्र आहे असेही सिद्ध झाले. (२०)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकविसावे आणि बाविसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'उद्गीथ हा उत्कृष्ट रस आहे', 'हीच पृथ्वी ऋचा होय' इत्यादि श्रुती यज्ञांतील उद्गीथ वगैरे पदार्थांच्या संबंधाने सांगितल्या असल्यामुळे त्यांचा उद्गीथ वगैरेची स्तुति करण्याचाच उद्देश आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, उद्गीथ वगैरेच्या ज्या उपासना त्यांचा विधि सांगण्याचाच त्या श्रुतींचा उद्देश आहे. कारण, त्यांमध्ये अपूर्व गोष्टी सांगितल्या आहेत. जर त्यांची स्तुति करण्याचा उद्देश असेल तर त्या निरुपयोगीच होतील. कारण, स्तुति करणाऱ्या श्रुतींची विधिवाक्याशीं एकवाक्यता होऊन त्या विधीच्या द्वागनेच त्या उपयोगी पडत असतात. आणि ह्या प्रकृत श्रुतींची तर यज्ञ सांगणाऱ्या विधिवाक्यांशीं मुळीच एकवाक्यता संभवत नाही. कारण तीं विधिवाक्ये उपनिषदांत नसल्यामुळे फार दूर आहेत. (सू० २२) शिवाय या श्रुतीमध्ये 'उद्गीथाची उपासना करावी, सामाची उपासना करावी' असे विधिवाचक शब्द स्पष्टच घातले आहेत. शिवाय ह्या श्रुतीमध्ये ह्या उपासनांचीं भिन्न भिन्न फलेही सांगितली आहेत. तात्पर्य, 'ह्या श्रुती उपासनांचे विधी सांगण्याकरितांच आहेत' असें सिद्ध झाले.]

स्मृतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् ॥ २१ ॥

२१ (कर्माच्या अंगांचें) ग्रहण केलें असल्यामुळें (उद्गीथ वगैरेसंबंधीं श्रुती ह्या) केवल स्तुतिरूप आहेत असें म्हणशील तर नाही. कारण त्यांमध्ये अपूर्व गोष्टी (सांगितल्या जातात). (३)

'तो हा उद्गीथ, रसामध्ये उत्कृष्ट रस, श्रेष्ठ, उत्तम स्थानाला योग्य आणि (रसामध्ये) आठवा असा आहे' (छां० १।१।३); 'हीच (पृथ्वी) ऋचा होय; आणि अग्नि हा साम होय' (छां० १।६।१); 'हा बांधलेला अग्नि खरोखर हा

१ 'पृथ्वीचा उदक हा रस आहे, त्याचा ओषधि हा रस आहे' अशा क्रमानें १ पृथ्वी २ उदक ३ ओषधि ४ पुरुष ५ वाणी ६ ऋचा ७ साम आणि ८ उद्गीथ यांमध्ये उद्गीथ हा आठवा रस होतो. म्हणूनच याला 'उत्कृष्ट रस' असें म्हटलें आहे. अ. ३ पा. ३ सू. ७ टी. २ पहा.

२ अ. ३ पा. ३ सू. ३८ टी. १६ पहा.

लोक होय, जी ही पृथ्वी तेंच हें उक्थ होय ' इत्यादि श्रुतींमध्ये असा संशय येतो कीं, या श्रुती उद्गीथ वगैरेच्या स्तुतीकरितां आहेत किंवा उपासनांचे विधी सांगण्याकरितां आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, या श्रुती स्तुतीकरितां आहेत असें मानणें रास्त आहे; कारण, या श्रुती उद्गीथ वगैरे कर्माच्या अंगांचें ग्रहण करून दिल्या आहेत. ज्याप्रमाणें ' हीच जुहू होय ' ; ' आदित्य हा कूर्म आहे ' ' स्वर्गलोक हा आहवनीय आहे ' इत्यादि श्रुती जुहू वगैरेच्या स्तुतीकरितां आहेत, त्याप्रमाणेंच ह्या समजाव्या.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण या श्रुतींचें केवळ स्तुति हेंच प्रयोजन आहे असें मानणें रास्त नाही. कारण त्यांमध्ये अपूर्व गोष्टी सांगितल्या जातात. आतां ' या श्रुती विधी सांगण्याकरतां आहेत ' असें मानलें, म्हणजेच त्या अपूर्व गोष्टी सांगतात हें म्हणणें जुळतें. परंतु ' या श्रुती स्तुतीकरितां आहेत ' असें मानलें तर त्या निरर्थक होतील. कारण ' विधिवाक्यांना अंगभूत होऊनच स्तुतिवाक्यें उपयोगी पडतात ' असें पू. मी. अ. १ पा. २ सू. ७ यामध्ये सांगितलें आहे. परंतु एका ठिकाणीं सांगितलेल्या उद्गीथ वगैरेच्या दुसऱ्या ठिकाणीं केलेल्या या स्तुती, विधिवाक्यांना अंगभूत होत नसल्यामुळें त्या निरर्थकच होतील. आतां ' हीच (पृथ्वी) जुहू होय ' इत्यादि वाक्यें हीं विधिवाक्यांच्या जवळच दिलेलीं आहेत. तेव्हां अशा रीतीनें तीं वाक्यें आणि प्रकृत वाक्यें यांच्या मध्ये वैषम्य आहे. तेव्हां यावरून प्रकृत श्रुतींसारख्या श्रुती विधी सांगण्याकरतांच आहेत असें सिद्ध झालें. (२१)

३ अ. ३ पा. ३ सू. ५५ टी. ४ पहा.

४ अ. ३ पा. ३ सू. ५५ टी. ३ पहा.

५ हीच म्ह. पृथ्वीच. जुहू नांवाचें यज्ञामध्ये एक प्रकारचें पात्र आहे.

६ कांहीं यज्ञामध्ये कूर्माच्या म्हणजे कांसवाच्या आकाराचें अभिकुंड बांधलेलें असतें तें येथें ' कूर्म ' या शब्दानें ध्यावें.

७ श्रुतींमध्ये जुहू, कूर्म आणि आहवनीय यांना क्रमानें पृथ्वी, आदित्य आणि स्वर्गलोक असें जें म्हटलें आहे तें केवळ त्यांच्या स्तुतीकरितांच म्हटलें आहे. जुहू वगैरेची पृथ्वी वगैरेच्या रूपानें उपासना करावी असा त्या श्रुतींचा अभिप्राय नाही.

८ म्हणजे अशा रीतीनेंच त्या श्रुती सार्थक होतात.

९ यज्ञप्रकरणामध्ये.

१० छांदोग्य वगैरे उपनिषदांमध्ये.

११ तेव्हां तीं वाक्यें विधिवाक्यांना अंगभूत होत असल्यामुळें तेथें तीं स्तुतीकरितांच दिलेलीं आहेत असें म्हणतां येतें.

भावशब्दाच्च ॥ २२ ॥

२२ भावनावाचक शब्द असल्यामुळेही (या श्रुती
विधिवोधक आहेत) (३)

‘ उद्गीथाची उपासना करावी ’ (छां. १।१।१); ‘ सामाची उपासना करावी ’ (छां. २।२।१); ‘ मी उक्थ आहे असें त्यानें जाणावें ’ इत्यादि श्रुतींमध्ये विधिवाचक शब्द स्पष्ट घातले आहेत. ते ‘ या श्रुतींचे केवळ स्तुति हेंच प्रयोजन आहे. ’ असें मानलें असतां फुकट होतील. याच गोष्टीला अनुलक्षून न्यायवेत्ते म्हणतात:— “ ‘ करावें ’, ‘ केलें जावें ’, ‘ केलें पाहिजे ’, ‘ व्हावें ’ आणि पांचवें ‘ असावें ’ हीं सर्व वेदामध्ये विधींचीं चिन्हें आहेत असें निश्चित आहे. ” वरील क्रियापदांमधील ‘ वें ’ वगैरे अक्षरांचा सामान्यतः ‘ विधि ’ हा अर्थ आहे असें मानून वरील श्लोक न्यायवेत्त्यांनीं दिला आहे. शिवाय, प्रत्येक प्रकरणामध्ये (भिन्न भिन्न) फलें सांगितलीं आहेत. उदा०:— ‘ तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होता ’ (छां. १।१।७); ‘ हाच खरोखर गायन करून त्याच्या योगानें इच्छा पूर्ण करण्यास समर्थ होतो ’ (छां. १।७।९); ‘ वरचे आणि खालचे लोक याला (भोग देण्यास) खरोखर समर्थ होतात ’ (छां. २।२।३) इत्यादि. तेव्हां या कारणाकरितां हि उद्गीथ वगैरेच्या श्रुती या उपासनांचे विधि सांगण्याकरितां आहेत असें मानलें पाहिजे. (२२)

१ विधिवाचक.

२ या ठिकाणीं नपुंसकलिंगाची व एकवचनाची विवक्षा नाही. तेव्हां ‘ करावा ’ ‘ करावी ’ ‘ करावें ’ इत्यादि क्रियापदेही विधीचीं चिन्हें आहेत असें जाणावें.

३ आतां ‘ देवानें मला बरें करावें ’ अशी जर एखाद्या मनुष्यानें देवाची प्रार्थना केली, तर त्या वाक्यामध्ये ‘ वें ’ हें विधीचें चिन्ह असूनही तेथें विधि घेतला जात नाही. कारण देवावर ह्मकूम चालविण्याचें मनुष्याला सामर्थ्य नाही. तेव्हां हीं पांच जरी विधींचीं चिन्हें आहेत, तरी तीं चिन्हें असतांना विधि अवश्य घेतलाच पाहिजे असें होत नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ ‘ वगैरे ’ शब्दानें ‘ पाहिजे ’ हा शब्द घ्यावा.

५ तेव्हां यावरूनही ‘ हे विधीच आहेत ’ असें सिद्ध होतें. कारण, जर हीं वाक्यें स्तुति करणारीं असतील, तर पुढें फलें सांगण्याचें कांहीं कारण नाही.

६ उद्गीथाची उपासना करणारा.

७ ऋचा आणि साम यांची पृथ्वी आणि अग्नि या रूपानें उपासना करणारा.

८ सामाची उपासना करणाऱ्याला.

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तेविसावे आणि चौविसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांश :- (सू. २३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, बृहदारण्यक वगैरे उपनिषदांमध्ये जीं याज्ञवल्क्य, प्रतर्दन वगैरेंचीं आख्यानें सांगितलीं आहेत, तीं पारिप्लवनामक प्रयोगाकरितांच सांगितलीं आहेत. अश्वमेध यज्ञामध्ये यजमानाला जो तीन दिवस आख्यानें सांगण्याचा विधि आहे त्याला ' पारिप्लव प्रयोग ' म्हणतात. तेव्हां त्यावरून ' वेदांतील कांहीं वाक्यें कर्मांला अंगभूत होतात ' असें सिद्ध होतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' पारिप्लव प्रयोगामध्ये मनु वगैरेंचीं आख्यानें सांगार्चीं ' असें श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळे हीं याज्ञवल्क्य, वगैरेंचींच आख्यानें त्याकरितां नव्हेत. तर तीं आख्यानें त्या त्या उपनिषदांत सांगितलेल्या विद्येची प्रशंसा करण्याकरितांच सांगितलीं आहेत. (सू. २४) आणि असें मानलें म्हणजे त्या आख्यान सांगणाऱ्या श्रुतींची उपासनाविधीशीं एकवाक्यता होते. तात्पर्य, ' वेदांतांतील एकही वाक्य कर्मांला अंगभूत होत नाही ' असें सिद्ध झालें.]

पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात् ॥ २३ ॥

२३ (वैदिक आख्यानें हीं) पारिप्लवांकरितां आहेत असें म्हणशील तर नाहीं. कारण (श्रुतीमध्ये) विशेष सांगितला आहे. (४)

' याज्ञवल्क्याच्या मैत्रेयी आणि कात्यायनी नामक दोन बायका होत्या ' (बृ. ४।५।१); ' दिवोदासाचा पुत्र प्रतर्दन हा इंद्राच्या आवडत्या गृहाप्रत गेला ' (कौ. ३।१); ' पुष्कळ (धन) देणारा व पुष्कळ अन्न शिजविणारा जनश्रुताचा पणतू जानश्रुतिनामक एक धार्मिक दाता होता ' (छां. ४।१।१) इत्यादि जीं आख्यानें वेदान्तांमध्ये सांगितलीं आहेत त्यांच्या संबंधानें असा संशय येतो कीं, हीं आख्यानें पारिप्लवाच्या प्रयोगाकरितां आहेत किंवा जवळ सांगितलेल्या ज्या विद्या त्यांचा बोध करून देण्याकरितां आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हीं वैदिक

१ अश्वमेध यज्ञामध्ये एक ' पारिप्लव ' नामक प्रयोग सांगितला आहे. पुत्र वगैरे परिवारानें युक्त अशा त्या अश्वमेध यज्ञ करणाऱ्या राजाला तीन दिवस वैदिक आख्यानें सांगार्चीत म्हणजे ज्यामध्ये गोष्टी सांगितल्या आहेत अशा श्रुती म्हणून दाखवाव्यात असा विधि आहे. यालाच ' पारिप्लव प्रयोग ' म्हणतात. या प्रयोगामध्ये मनु, यम, वरुण यांचीं आख्यानें सांगितलीं जातात.

२ याचक लोकांना पुष्कळ अन्न शिजविणारा.

३ हे पुढील २४ व्या सूत्रावरून स्पष्ट होईल.

आख्यानें पारिप्लवाकरितां आहेत. कारण (इतर आख्यानां-) प्रमाणें हींही आख्यानेंच आहेत. शिवाय, आख्यानांचा पारिप्लवामध्ये प्रयोग करावा असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. यावरून असें सिद्ध होतें कीं मंत्रांप्रमाणें वेदान्तवाक्यें हीं यज्ञप्रयोगाला अंगभूत असल्यामुळें त्यांच्यामध्ये विद्या ही प्रधान गोष्ट सांगितली नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—हें तुजें म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून ? (श्रुतीमध्ये) विशेष सांगितला आहे यावरून. 'पारिप्लव सांगावा' असा आरंभ करून 'वैवस्वतमनुनामक राजा' इत्यादि कांहीं विशेषप्रकारचीं आख्यानेंच श्रुतीनें (पारिप्लवाकरितां) सांगितलीं आहेत. (इतर आख्यानां-) प्रमाणें हींही आख्यानेंच आहेत या मुद्यावर जर श्रुति पारिप्लवाकरितां सर्व आख्यानांचा उपयोग सांगेल, तर वरील श्रुतीमध्ये जो विशेष सांगितला आहे तो व्यर्थच होईल. तेव्हां यावरून हीं जीं वैदिक आख्यानें आहेत तीं पारिप्लवाकरितां नाहींत असें सिद्ध झालें. (२३)

तथा चैकवाक्यतोपबन्धात् ॥ २४ ॥

२४ तेव्हां एकवाक्यता असल्यामुळें (वैदिक आख्यानें हीं विद्यांचा बोध करून देण्याकरितां आहेत). (४)

आतां ज्याअर्थीं हीं आख्यानें पारिप्लवाकरितां नाहींत, त्याअर्थीं तीं जवळ असलेल्या विद्यांचें प्रतिपादन करण्याच्या उपयोगीं आहेत असेंच मानणें सयुक्तिक आहे. कारण (त्यांचीं त्या विद्यांशीं) एकवाक्यता केलेली आहे. भिन्न भिन्न ठिकाणीं ज्या विद्या जवळ सांगितल्या आहेत त्यांच्याशीं त्या आख्यानांची एकवाक्यता केलेली दृष्टीस पडते. कारण त्या आख्यानांचा, त्या विद्यांविषयीं श्रोत्याच्या मनांत आवड उत्पन्न करण्याच्या कामांत उपयोग आहे. तसेंच, त्या विद्यांचा सुलभ रीतीनें बोध करून देण्याच्या कामांतही त्या आख्यानांचा उपयोग आहे. उदा०—मैत्रेयी-

४ मनु यम वर्गैरेच्या आख्यानांप्रमाणें.

१ ज्याअर्थीं याज्ञवल्क्यानें अत्यंत भावडत्या अशा आपल्या झीला ही आत्मविद्या सांगितली आहे, त्याअर्थीं ही विद्या प्रशस्त आहे असें मनुष्याच्या मनांत येतें. कारण प्रशस्त गोष्टच भावडत्या मनुष्याला सांगितली जाते. तेव्हां भाव्यान हें 'विद्या प्रशस्त आहे' असें दाखवून त्या विद्येविषयीं श्रोत्याच्या मनांत आवड उत्पन्न करून देतें.

२ गुरु आणि शिष्य यांचें परस्परांविषयीं कसें आचरण असतें तें आख्यानावरून श्रोत्याच्या ध्यानांत येतें, आणि त्याप्रमाणें त्या श्रोत्यानें आपलें स्वतःचें आचरण ठेविलें म्हणजे त्यालाही विद्या सुलभ रीतीनें प्राप्त होते.

ब्राह्मणामध्ये 'अगे! आत्मा खरोखर पहावा' (बृ. ४।५।५) इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या विद्येशीं येथील आख्यानाची एकवाक्यता असलेली दृष्टीस पडते. प्रतर्दनाच्या आख्यानाची देखील 'मी प्रज्ञात्मा प्राण आहे' (कौ. ३।२) इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या विद्येशीं एकवाक्यता असलेली दृष्टीस पडते. तसेंच जानश्रुतीच्या आख्यानाची देखील 'वायु हा खरोखर संहारकर्ता आहे' (छां. ४।३।१) इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या विद्येशीं एकवाक्यता असलेली दृष्टीस पडते. ज्याप्रमाणें 'त्यानें आपली वपा कापून घेतली' इत्यादि कर्मासंबंधींच्या श्रुतींमध्ये असलेलीं आख्यानें हीं जवळ सांगितलेल्या विधींच्या स्तुतीकरितां आहेत त्याप्रमाणें हीं होत. तेव्हां यावरून वैदिक आख्यानें हीं पारिप्लवाकरितां नाहींत असें सिद्ध झालें. (२४)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंचविसावें एकच सूत्र आहे सारांशः—(सू. २५) विद्या ही स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थाला कारण आहे. ती कोणत्याही रीतीनें कर्माला अंगभूत होत नाहीं. म्हणूनच विद्येला 'अग्नि-प्रज्वलित करणें' वगैरे कर्माची जरूर नाहीं असें समजावें.]

अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा ॥ २५ ॥

२५ म्हणूनच 'अग्नि प्रज्वलित करणें' वगैरे कर्माची

(विद्येला) जरूर नाहीं. (५)

या पादाच्या आरंभीच्या सूत्रामध्ये 'या आत्मज्ञानापासून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थ सिद्ध होतो' ही जी गोष्ट सांगितली आहे तिचा या सूत्रामधील 'म्हणूनच' या शब्दानें परामर्श केला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण जरी ती गोष्ट येथून दूर सांगितली आहे, तरी तीच येथें संभवत आहे. (तेव्हां सूत्राचा अर्थ असा झाला :-) म्हणूनच म्हणजे विद्या ही पुरुषार्थाला (स्वतंत्र रीतीनें) कारण आहे म्हणूनच 'अग्नि प्रज्वलित करणें' वगैरे जीं (भिन्न भिन्न) आश्रमांना अनुलक्षून कर्मे सांगितलीं आहेत त्यांची विद्येला आपला स्वतःचा अर्थ सिद्ध करण्याला जरूर नाहीं.

३ 'ब्रह्मदेवानें आपली वपा (म्हणजे हृदयांतील मेद) होमाकरतां कापून घेतली' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. आतां ज्या अर्थी ब्रह्मदेवानें आपली वपा कापली त्या अर्थी वपेचा होम करणें ही गोष्ट अत्यंत प्रशस्त आहे. अशा रीतीनें 'वपेचा होम करावा' या विधीची या आख्यानाच्या योगानें प्रशंसा केली जाते.

१ 'विद्या ही स्वतंत्र आहे, ती कर्माला अंगभूत नाहीं' ही जी गोष्ट या पादाच्या पहिल्या अधिकरणामध्ये निश्चित केली आहे, तिचें पुढें तीन अधिकरणामध्ये दृढीकरण करून नंतर या पांचव्या अधिकरणामध्ये त्या गोष्टीचें फल सूत्रकार सांगत आहेत.

अशा रीतीने या गोष्टीचा जास्त विचार करण्याच्या उद्देशाने सूत्रकार यथे पहिल्या अधिकरणाच्याच फलाचा उपसंहार करतात. (२५)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सव्विसावे आणि सत्ताविसावे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २६) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं ज्याप्रमाणे विद्या ही कर्माला अंगभूत होत नसल्यामुळे तिला आपले फल देतांना कर्माची जरूर लागत नाही त्याप्रमाणे तिची उत्पत्ति होतांना देखील तिला कर्माची जरूर लागत नाही. सिद्धान्त्याचे म्हणणे असे आहे कीं ‘ विद्येची उत्पत्ति होतांना तिला आश्रमांतील सर्व कर्माची जरूर आहे ’ असे बृहदारण्यक वगैरे श्रुतींवरून आणि स्मृतींवरून सिद्ध होते. (सू. २७) आतां जरी श्रुतीमध्ये ‘ विद्येच्या उत्पत्तीकरतां यज्ञ वगैरे कर्मे करावी ’ असा विधि स्पष्ट प्रतीत होत नाही, तर विद्येच्या स्तुतीकरितां फक्त त्यांचा अनुवाद केला आहे, तरी ‘ मनुष्यानें शमयुक्त असावे ’ इत्यादि बृहदारण्यक श्रुतीमध्ये विद्येकरितां शम, दम वगैरे आश्रमकर्मांचा विधि स्पष्टच सांगितला आहे. शिवाय, ‘ यज्ञ वगैरे कर्मांचा देखील विद्येकरितां विधिच सांगितला आहे ’ असे मानले पाहिजे. कारण, यथे यज्ञ वगैरे कर्मांचा विद्याप्राप्तीशीं जो संबंध सांगितला आहे तो अपूर्वच आहे. एकंदरीत ‘ आश्रमकर्मे हीं विद्येच्या उत्पत्तीचीं साधनें आहेत ’ असे सिद्ध झाले. भगवद्गीतेमध्ये सुद्धां ‘ फलाची इच्छा न करतां केलीं जाणारीं यज्ञ वगैरे कर्मे विद्येच्या उत्पत्तीचीं साधनें आहेत ’ असे सांगितले आहे. आतां ह्या साधनांमध्ये ‘ शम वगैरे हीं ज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत, आणि यज्ञ वगैरे हीं बहिरंग साधनें आहेत ’ असे समजावे.]

सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् ॥ २६ ॥

२६ यज्ञ वगैरे (कर्मे ‘ साधन ’ या रूपाने) सांगितलीं
असल्यामुळे (विद्येला) सर्व (कर्मां—) ची
जरूर आहे. अश्वाप्रमाणे हें होय. (६)

आतां आश्रमांना उद्देशून सांगितलेल्या कर्माची विद्येला मुळींच जरूर नाही, किंवा त्यांची थोडीशी जरूर आहे या गोष्टीचा आम्ही विचार करतो. मागील सूत्रावरून असे प्राप्त होते कीं “ (विद्या हीं स्वतंत्र रीतीने पुरुषार्थाला कारण आहे) म्हणूनच ‘ अग्नि प्रज्वलित करणे ’ वगैरे जीं आश्रमांना अनुलक्षून कर्मे सांगितलीं आहेत त्यांची विद्येला आपला स्वतःचा अर्थ सिद्ध करण्याकरितां जरूर नाही. ” तेव्हां अर्थातच त्या कर्माची विद्येला मुळींच जरूर नाही.

यावर सूत्रकार म्हणतात :—‘ यज्ञ वगैरे कर्म ’ इत्यादि. आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलेल्या सर्व कर्मांची विद्येला जरूर आहे; तिला त्या कर्मांची मुळीच जरूर नाही असे नाही. शंका :—विद्येला आश्रमाच्या कर्मांची जरूर आहे आणि जरूर नाही हे म्हणणे विरुद्ध आहे. उत्तर :—हे म्हणणे विरुद्ध नाही. कारण विद्या उत्पन्न झाल्यानंतर तिला आपले फल मनुष्याला प्राप्त करून देण्याला दुसऱ्या कशाचीही जरूर नाही; परंतु तिला उत्पन्न होण्याला दुसऱ्याची जरूर आहे. कशावरून ? यज्ञ वगैरे कर्म ‘ साधन ’ या रूपाने सांगितली असल्यावरून. उदा०— ‘ त्या ह्या (आत्म्या—) ला ब्राह्मण लोक वेदाध्ययन, यज्ञ, दान, आणि उपवास-रूपी तप यांच्या योगाने जाणू इच्छितात ’ (बृ. ४।४।२२) ही श्रुति यज्ञ वगैरे कर्मे विद्येला साधनभूत आहेत असे सांगते. आतां, या श्रुतीमध्ये ‘ जाणू इच्छितात ’ या क्रियापदाशी यज्ञ वगैरेचा संबंध सांगितला असल्यावरून ‘ तीं कर्मे विद्येच्या उत्पत्तीला साधनभूत आहेत ’ असे निश्चित होते. तसेच, ‘ ज्याला यज्ञ असे म्हणतात ते ब्रह्मचर्यच होय ’ (छां. ८।५।१) या श्रुतीमध्ये विद्येला साधनभूत जे ब्रह्मचर्य त्याचा यज्ञ वगैरेशी संबंध सांगितला असल्यावरून यज्ञ वगैरे कर्मे देखील विद्येला साधनभूत आहेत असे सूचित होते. तसेच, ‘ ज्या पदाचे सर्व वेद वर्णन करतात, ज्याचे सर्व तपे कथन करतात, ज्याची इच्छा करून (लोक) ब्रह्मचर्य पाळतात, ते पद मी तुला थोडक्यांत सांगतो ’ (क० २।१५) ही श्रुति देखील आश्रमांचीं कर्मे विद्येला साधनभूत आहेत असे सुचविते. पुढील स्मृति देखील हीच गोष्ट

१ विद्या प्राप्त होण्याचे साधन.

२ येथे ‘ उपवास ’ शब्दाचा ‘ अगदीं भोजन न करणे ’ असा अर्थ नाही; तर ‘ साहजिक रीतीने जेवढे मिळेल तेवढेच खाणे ’ असा अर्थ आहे.

३ यज्ञ वगैरेच्या योगाने आपल्याला आत्मविद्या प्राप्त व्हावी अशी इच्छा करतात.

४ ब्रह्मचर्य म्हणजे विषयांविषयी वैराग्य धारण करणे होय. ते ब्रह्मविद्या प्राप्त होण्याचे साधन आहे असे या वाक्याच्या मागील वाक्यामध्ये सांगितले आहे. तेव्हां अर्थातच ‘ ज्याला यज्ञ असे म्हणतात ते ब्रह्मचर्य होय ’ या वाक्याचे ‘ ब्रह्मचर्याप्रमाणेच यज्ञ हा देखील ब्रह्मविद्या प्राप्त होण्याचे साधन आहे ’ असे सांगण्याविषयी तात्पर्य आहे असे सिद्ध झाले.

५ ‘ ब्रह्म—’ पदाचे.

६ ‘ ज्याचे सर्व तपे कथन करतात ’ या वाक्याचे ‘ ज्या ब्रह्मपदाच्या प्राप्तीकरितां लोक सर्व प्रकारचीं तपे करतात ’ असे तात्पर्य आहे.

सुचविते:—‘कर्म ही मलशुद्धि होय, परंतु ज्ञान ही उत्तम गति होय; कर्माच्या योगाने मल शुद्ध झाल्यानंतर मग ज्ञान प्रवृत्त होते’ इत्यादि.

‘अश्वाप्रमाणे हें होय’ हा योग्यतेसंबंधाने दृष्टांत दिला आहे. ज्याप्रमाणे अश्वाला आपल्या योग्यतेनुरूप नांगर ओढण्याच्या कामी लावीत नाहीत, तर रथ ओढण्याच्या कामी लावतात त्याप्रमाणे विद्येला (आपल्या योग्यतेला अनुसरून) स्वतःचें फल मनुष्याला प्राप्त करून देण्याला आश्रमांच्या कर्माची जरूर लागत नाही, तर स्वतः उत्पन्न होण्याला त्यांची जरूर लागते. (२६)

शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया
तेषामवश्यानुष्ठेयत्वात् ॥ २७ ॥

२७ तथापि (मुमुक्षूने) शम, दम वगैरेंनी युक्त असले
पाहिजे. कारण (‘विद्येला’) साधनभूत’ अशा रूपाने
त्यांचा विधि (सांगितला) आहे. आणि म्हणून
त्यांचें अवश्य अनुष्ठान केलें पाहिजे. (६)

आतां येथें एखादा मनुष्य कदाचित् असें म्हणेल कीं—“यज्ञ वगैरे कर्म हीं विद्येला साधनभूत आहेत असें मानणें सयुक्तिक नाही; कारण त्याविषयीं श्रुतीमध्ये विधि सांगितलेला नाही; ‘यज्ञाच्या योगाने जाणूं इच्छितात’ इत्यादि श्रुति ही अनुवादरूप आहे, आणि तिचा ‘विद्या इतकी भाग्यशाली आहे कीं यज्ञ वगैरेंच्या योगाने तिला प्राप्त करून घेण्याची लोक इच्छा करतात’ अशा रीतीनें विद्येची स्तुति करणें हा उद्देश आहे” तर त्यावर आमचें उत्तर:—ही गोष्ट जरी खरी असली, तरी विद्येच्छु मनुष्यानें शम दम वगैरेंनी युक्त असले पाहिजे. कारण, ‘म्हणून जो हें जाणतो तो शर्मयुक्त, दमयुक्त, उपरातियुक्त, तितिक्षायुक्त आणि

७ ‘कर्म हें मनुष्याची राग, द्वेष वगैरे मलांपासून शुद्धता करतें’ असा या वाक्याचा अर्थ आहे. येथें ‘कर्म’ या शब्दानें निष्काम कर्म घ्यावें.

१ तेव्हां विद्येच्या उत्पत्तीला यज्ञ वगैरे आश्रमकर्मांची जरी जरूर नाही, तथापि शम, दम वगैरे आश्रमकर्मांची जरूर आहेच. तेव्हां विद्येच्या उत्पत्तीला कोणत्यातरी आश्रमकर्मांची जरूर आहे असें सिद्ध झालें.

२ आत्मा पाहणाऱ्या मनुष्याला पापकर्मांचा संबंध होत नाही असें आत्मज्ञानाचें फल जो जाणतो.

३ शम वगैरे शब्दांच्या अर्थाबद्दल अ. १ पा. १ सू. १ टी. १६ पहा.

समाधियुक्त होऊन आत्म्याच्या ठिकाणीच आत्म्याला पाहतो' (बृ. ४।४।२३) या श्रुतीमध्ये शम, दम वगैरे हीं विद्येला साधनभूत आहेत असा विधि सांगितला आहे; आणि ज्यांचा विधि सांगितला आहे त्यांचें अवश्य अनुष्ठान केलें पाहिजे. शंकाः— या श्रुतीमध्येसुद्धां ' पाहतो ' असा वर्तमान वस्तूचा निर्देश उपलब्ध होतो, विधि उपलब्ध होत नाही. उत्तरः—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण ' म्हणून ' या शब्दावरून प्रकृत गोष्टीचीच प्रशंसा समजली जात असल्यामुळें येथें विधिच सांगितला आहे असें प्रतीत होतें. माध्यंदिन शाखेच्या श्रुतींत तर ' पहावा ' असा शब्द घालून स्पष्टच विधि सांगितला आहे. तेव्हां (विद्येला) यज्ञ वगैरेंची जरी जरूर नसली, तरी शम वगैरेंची जरूर आहे.

आतां (वास्तविक रीतीनें) यज्ञ वगैरेंची देखील जरूर आहेच. कारण (मागे सांगितल्याप्रमाणें) यज्ञ वगैरे कर्म ' विद्येला साधन ' या रूपानें सांगितलीच आहेत. शंकाः—' यज्ञ वगैरेंच्या योगानें जाणूं इच्छितात ' या श्रुतीमध्ये विधि उपलब्ध होत नाही असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः—असें म्हटलें आहेस खरें; तथापि ' यज्ञ वगैरेंचा जाणण्याच्या इच्छेशीं संबंध ' ही गोष्ट अपूर्व असल्यामुळें तिचा येथें विधिच सांगितला आहे असें आपल्याला मानलें पाहिजे. कारण यज्ञ वगैरेंचा हा जाणण्याच्या इच्छेशीं संबंध पूर्वी कोठेही सांगितला नाही, कीं ज्यावरून त्याचा येथें अनुवाद केला आहे असें म्हणतां येईल. याच गोष्टीला अनुलक्षून ' म्हणून पूर्वाला चांगला कुसकरलेला (हवीचा) भाग मिळतो; कारण त्याला दांत नाहीत इत्यादि वाक्यांमध्ये देखील विधि सांगितलेला दृष्टीस पडत नाही; परंतु तेथें सांगितलेली गोष्ट अपूर्व असल्यामुळें तिच्या संबंधानें तेथें विधि सांगितला आहे अशी आपण कल्पना करतां; आणि (दर्शपूर्णमासाच्या सर्व) विकृतींमध्ये पूषाकरितां हवि कुसकरावा असें आपण समजतो '

४ ' आत्मा जाणणाऱ्या मनुष्याला पापकर्माचा संबंध होत नाही ' असें आत्मज्ञानाचें फल पूर्वीच्या वाक्यांत सांगितलें आहे. आतां, ज्याअर्थी आत्मज्ञानाचें हें फल आहे ' त्याअर्थी पुढच्या वाक्यांत आत्मज्ञानाचा विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. नाही तर ' आत्मज्ञानाचें अमुक फल आहे ' याच्या पुढें ' म्हणूनच मनुष्य हा शम वगैरे साधनांनीं युक्त होऊन आत्म्याला पाहतो ' असा नुसता सिद्धगोष्टीचा अनुवाद करण्याचें श्रुतीला कांहीं कारण नव्हतें.

५ ' यज्ञ वगैरेंच्या योगानें (आत्म्याला) जाणूं इच्छितात ' या वाक्यामध्ये आत्मज्ञानाच्या इच्छेशीं यज्ञ वगैरेंचा संबंध लाविला आहे.

६ सूर्याला.

७ ' म्हणून पूषाला ' इत्यादि वाक्य दर्शपूर्णमास इष्टीच्या प्रकरणामध्ये सांगितलें आहे. आतां जरी या वाक्यामध्ये सांगितलेल्या विधीचा खुद्द दर्शपूर्णमासामध्ये उपयोग होत नाही, कारण त्या इष्टीमध्ये सूर्यदेवताच सांगितली नाही; तरी दर्शपूर्णमासाच्या विकृतींमध्ये या विधीचा उपयोग होतो. दर्शपूर्णमास इष्टीला मूळ धरून त्या इष्टीवर अवलंबून केल्या जाणाऱ्या ज्या अन्य इष्टी त्या दर्शपूर्णमासाच्या विकृती होत.

इत्यादि विचार पहिल्या कांडांत (जैमिनीनें अ० ३ पा० ३ सू० ३४ मध्ये) केला आहे. हीच गोष्ट या पादाच्या विसाव्या सूत्रांत सांगितली आहे. फलांची इच्छा न धरतां यज्ञ वगैरे कर्मे केलीं असतां तीं मुमुक्षूंना ज्ञान प्राप्त करून घेण्याला साधनभूत होतात असें भगवद्गीता वगैरे स्मृतींमध्ये सुद्धां सविस्तर रीतीनें सांगितलें आहे. तेव्हां यज्ञ वगैरे आणि शम, दम वगैरे जीं जीं कर्मे भिन्न भिन्न आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलीं आहेत, त्या सर्वांची ज्ञानाच्या उत्पत्तीला जरूर आहे. आतां त्यांमध्ये सुद्धां ' जो असें जाणतो ' या वाक्यांत शम वगैरेचा ज्ञानार्थी संबंध सांगितला असल्यामुळे तीं ज्ञानार्थी अंतरंग साधनें आहेत; परंतु यज्ञ वगैरेचा जाणण्याच्या इच्छेशीं संबंध सांगितला असल्यामुळे तीं ज्ञानार्थी बहिरंग साधनें आहेत असा भेद ध्यानांत ठेवावा. (२७)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अष्टाविसाव्या सूत्रापासून एकतिसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' सर्व पदार्थ ज्ञानी मनुष्याचें खाद्य आहेत ' असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, तेथें ज्ञानी मनुष्याला सर्व अन्न खाण्याबद्दल विधि सांगितला आहे. आतां ' अमुक पदार्थाचें भक्षण करावें, अमुक पदार्थाचें भक्षण करूं नये ' अशी जी श्रुति आहे ती अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें समजावी. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्ये विधिवाचक शब्द नसल्यामुळे सर्व अन्न खाण्याबद्दल विधि मानतां येत नाहीं. शिवाय, कुत्रा वगैरे प्राण्याचें अन्न मनुष्याला खातांही येत नाहीं. तेव्हां ' सर्व पदार्थ खाद्य आहेत ' हें विद्येची प्रशंसा करण्याकरितांच सांगितलें आहे असें समजावें. आतां उपासमार होण्याचीच जर वेळ आली तर मात्र ज्ञानी मनुष्यानें अभक्ष्य पदार्थाचें भक्षण करण्यास हरकत नाहीं असें छांदोग्यांतील चाक्रायण ऋषीच्या गोष्ठीवरून सिद्ध होतें. (सू. २९) सर्व पदार्थ खाण्याचा विधि नाहीं म्हणूनच ' अमुक पदार्थाचें भक्षण करावें, अमुक पदार्थाचें भक्षण करूं नये ' ही श्रुति बाधित होत नाहीं. (सू. ३०) आतां आपत्कालीं सर्व अन्न खाण्याबद्दल स्मृतीनें सर्वच मनुष्यांना परवानगी दिली आहे. आणि एरवीं मद्य वगैरे पदार्थांचा निषेध केला आहे. तेव्हां ' आपत्काल नसतांना ज्ञानी मनुष्यानें सुद्धां निषिद्ध पदार्थाचें भक्षण करूं नये ' असें सिद्ध झालें. (सू. ३१) आणि असें मानलें म्हणजे स्वेच्छाचार बंद करण्याच्या उद्देशानें प्रवृत्त झालेली ' ब्राह्मणानें सुरापान करूं नये ' ही काठक श्रुति चांगली जुळते.]

८ शम वगैरे साधनें आणि यज्ञ वगैरे साधनें या दोन प्रकारच्या साधनांमध्ये.

९ शम वगैरे साधनांच्या योगानें साक्षात् आत्मज्ञान होत असल्यामुळे तीं ज्ञानार्थी अंतरंग साधनें होत; आणि यज्ञ वगैरे साधनांच्या योगानें अंतःकरण शुद्ध होतें, व अंतःकरण शुद्ध झाल्यानंतर आत्मज्ञान होतें अशा रीतीनें यज्ञ वगैरे साधनांच्या योगानें परंपरेनें आत्मज्ञान होत असल्यामुळे तीं ज्ञानार्थी बहिरंग साधनें होत.

सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् ॥ २८ ॥

२८ प्राणसंकटीच सर्व अन्न (खाण्या-) ची परवानगी आहे (असें समजते); कारण (श्रुति) तसें सांगते. (७)

छंदोगांच्या प्राणसंवादामध्ये असें म्हटलें आहे:— ‘ जो असें जाणतो त्याला असें कांहींच नाही कीं जें अन्न नाही ’ (छां० ५।२।१) तसेंच, वाजसनेयींच्या प्राणसंवादामध्ये असें म्हटलें आहे:— ‘ त्याच्याकडून जें अन्न नाही असें कांहींच भक्षिलें जात नाही, जें अन्न नाही असें कांहींच घेतलें जात नाही ’ (बृ० ६।१।१४). ‘ सर्व याचें खाद्यच आहे ’ असा या श्रुतीचा अर्थ होय. आतां, येथें असा संशय येतो कीं ही जी सर्व अन्न खाण्याची परवानगी तिचा शम वगैरेंच्या प्रमाणें ‘ विद्येला साधन ’ या रूपानें विधि सांगितला आहे, किंवा स्तुतीकरितां तिचा निर्देश केला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या परवानगीचा विधि सांगितला आहे. कारण अशा रीतीनें हा उपदेश विशेष प्रकारच्या प्रवृत्तीला उत्पन्न करणारा होतो. तेव्हां ही जी नियमांची निवृत्ति सांगितली आहे ती प्राणविद्येच्या संनिध सांगितली असल्यामुळें ती प्राणविद्येला अंगभूत अशाच रूपानें सांगितली आहे. शंका:—असें मानलें तर भक्ष्य व अभक्ष्य याच्या भेदाचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र विरुद्ध होईल. उत्तर:— हा दोष येत नाही. कारण येथें सामान्यविशेषभाव असल्यामुळें बाध संभवतो.

१ ‘ सर्व प्रकारचें अन्न खाणारा असा सर्व भूतांचा प्राण मी आहे ’ असे जो जाणतो.

२ ‘ आत्मविद्या प्राप्त होण्याकरितां मनुष्यानें पशु, पक्षी, वगैरे सर्व प्राण्यांचें अन्न खावें ’ असा विधि सांगण्याचा वरील श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

३ आत्मविद्येची योग्यता एवढी आहे कीं जी प्राप्त झाली असतां मनुष्याला पशुपक्ष्यां-विषयीं देखील परकेपणा वाटत नाही; त्या सर्वांचें जें अन्न तें त्याला आपलेंच वाटतें. अशा रीतीनें विद्येची स्तुति करण्याचा वरील धुतीचा अभिप्राय आहे.

४ सर्व प्रकारचें अन्न खाण्याविषयींच्या प्रवृत्तीला. तेव्हां विशेषप्रकारची प्रवृत्ति ही एक अपूर्व गोष्ट या वाक्यापासून प्रतीत होत असल्यामुळें या वाक्यामध्ये विधि सांगितला आहे असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

५ ‘ अमक्यानें अमुक प्रकारचेंच अन्न खावें ’ या नियमाची.

६ अमुक पदार्थ भक्षण करावा, अमुक पदार्थ भक्षण करूं नये अशा भेदाचें.

७ ‘ अमुक पदार्थ भक्षण करावा आणि अमुक पदार्थ भक्षण करूं नये ’ हें सामान्य शास्त्र आहे, म्हणजे साधारण सर्व मनुष्यांसंबंधानें सांगितलें आहे. आणि ‘ सर्व अन्न भक्षण करावें ’ हें विशेष शास्त्र आहे, म्हणजे प्राणविद्या जाणणाऱ्याच्याच संबंधानें तें सांगितलें आहे. तेव्हां या विशेष शास्त्रानें सामान्य शास्त्राचा बाध केला जातो.

ज्याप्रमाणें प्राण्यांच्या हिंसेच्या निषेधाचा पशु मारण्याच्या विधीनें बाध केला जातो; तसेंच, ज्याप्रमाणें वामदेव्यविद्येसंबंधानें 'कोणतीहि स्त्री' टाळूं नये, हें व्रत होय' (छां० २।१३।२) या वाक्यांत 'कोणतीहि स्त्री टाळूं नये' ही जी विशेष गोष्ट सांगितली आहे तिच्या योगानें 'कांहीं स्त्रियांच्या जवळ जावें, व कांहीं स्त्रियांच्या जवळ जाऊं नये' अशा भेदाचें प्रतिपादन करणारें जें सामान्य शास्त्र तें बाधित होतें, त्याप्रमाणें हें जें प्राणविद्येसंबंधानें सर्व अन्नाचें भक्षण सांगितलें आहे त्याच्या योगानें भक्ष्याभक्ष्यविचाराचें सामान्य शास्त्र बाधित होईल.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—ही जी सर्व अन्न खाण्याची परवानगी तिचा येथें विधि सांगितला नाही. कारण, येथें विध्यर्थक क्रियापद उपलब्ध होत नाही. कारण 'जो असें जाणतो त्याला असें कांहीं नाही कीं जें अन्न नाही' (छां० ५।२।१) असा येथें स्वार्थी प्रयोग आहे. आतां वास्तविक येथें विधि प्रतीत होत नसून विशेष प्रकारच्या प्रवृत्तीला उत्पन्न करणाऱ्या उपदेशाच्या लोभानें तो विधि येथें मानणें शक्य नाही. शिवाय, 'कुत्रा वगैरेपर्यंतच्या प्राण्यांचें जें अन्न आहे तें प्राणाचें अन्न आहे' असें सांगूनच पुढें असें म्हटलें आहे :—'जो असें जाणतो त्याला असें कांहीं नाही कीं जें अन्न नाही'. आतां कुत्रा वगैरेपर्यंत (च्या प्राण्यांचें) जें अन्न आहे तें मनुष्याच्या शरीरानें खातां येत नाही; परंतु हें सर्व प्राणाचें अन्न आहे असें समजतां येतें.^{१०} तेव्हां यावरून प्राणाच्या अन्नाची प्रशंसा करण्याकरितां हा अर्थवाद सांगितला आहे; सर्व अन्नाची परवानगी देण्याचा हा विधि सांगितला नाही असें सिद्ध होतें. हीच गोष्ट सूत्रांत सांगितली आहे :—प्राणसंकटीच सर्व अन्न (खाण्या-) ची परवानगी आहे (असें समजावें). या सूत्राचा अर्थ :—प्राणावर

८ ' प्राण्याला माहं नये ' या निषेधाचा.

९ ' यज्ञामध्ये पशु मारावा ' या विधीनें.

१० स्त्रीपुरुषांनी संकेत करणें, परस्परांना संतोषित करणें, परस्परांच्या जवळ जाणें, परस्परांसमोर तोंडें करणें, आणि परस्परांशीं फ्रीडा करणें या पांच गोष्टींवर हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन या पांच प्रकारच्या सामांची भावना करणें याला ' वामदेव्यविद्या ' म्हणतात.

११ समागमाच्या इच्छेनें आपणच होऊन जवळ आलेली अशी कोणतीहि स्त्री.

१२ स्वतःच्या विवाहित स्त्रीजवळ जावें, इतर स्त्रीजवळ जाऊं नये.

१३ म्हणजे हवें तें खाण्याची परवानगी मिळतें या लोभानें.

१४ जरी मनुष्याला सर्वांचें अन्न खातां येत नाही, तरी हें सर्व प्राणाचें अन्न आहे अशी भावना होते.

संकट आलें असतांच म्हणजे उपासमार होण्याची वेळ आली असतांच कोणतेही अन्न खाण्याची परवानगी आहे असें समजलें पाहिजे; कारण, श्रुति असेंच सांगते. उदा०—‘कुरुदेश—(चें पीक) गारांच्या पावंसांनै बुडालें असतां’ (छां० १।१०।१) या ब्राह्मणामध्ये ‘चाक्रायणनामक ऋषि हा विपत्कार्णी अभक्ष्य (अन्न) भक्षण करण्याला प्रवृत्त झाला’ असें श्रुति सांगते, (याचा अर्थः—) चाक्रायणनामक ऋषीनै दुष्काळ पडला असतां एका महातानें अर्धे खाल्लेले कुल्माष खाल्ले; परंतु त्याचें पाणी ‘उष्टे’ या दोषामुळें तो प्याला नाही; आणि (न पिण्याचें) कारण त्यानै असें सांगितलेंः—‘जर मी हें कुल्माष खाल्ले नसते, तर मी जिवंत राहिलों नसतों’ (छां० १।१०।४). ‘(पण) पाणी मला वाटेल तेथें पितां येईल’ (१।१०।४). नंतर दुसरे दिवशीं तेच शिळे आणि स्वतःचे व दुसऱ्याचे उष्टे कुल्माष त्यानै पुन्हां खाल्ले. तेव्हां हें जें अत्यंत उष्टे आणि शिळे अशा कुल्माषांचें भक्षण श्रुतीनै सांगितलें आहे, त्यावरून श्रुतीचा अगदीं मनांतला अभिप्राय असा दिसतो कीं प्राणावर संकट आलें असतां प्राणाचें रक्षण करण्याकरितां अभक्ष्य अन्न देखील भक्षावें. परंतु पाणी पिण्याचा जो निषेध केला आंहे त्यावरून असें समजतें कीं आपत्काल नसतांना ज्ञानी मनुष्यानै देखील अभक्ष्यभक्षण करूं नये. तेव्हां यावरून ‘जो असें जाणतो’ (छां० ५।२।१) इत्यादि वाक्य हें अर्थवादरूप आहे असें सिद्ध झालें. (२८)

अबाधाश्च ॥ २९ ॥

२९ बाध होत नसल्यामुळेंही (प्रकृत वाक्य हें अर्थवाद्रूप आहे). (७)

आणि असें मानलें म्हणजे ‘आहार शुद्ध असला तर मन शुद्ध असतें’ (छां० ७।२६।२) इत्यादि भक्ष्याभक्ष्य-भेदाचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र बाधित होत नाही. (२९)

अपि च स्मर्यते ॥ ३० ॥

३० (ही गोष्ट) स्मृतींतही सांगितली आहे. (७)

शिवाय, ‘आपत्कार्णी मनुष्यानै मग तो ज्ञानी असो किंवा अज्ञानी असो

१५ किंवा टोळधाडीच्या योगानें.

१६ घुगऱ्या.

१७ चाक्रायण ऋषीनै ‘मी तुझे पाणी पीत नाही’ असें जें त्या महाताला सांगितलें आहे.

१ ‘आपत्कार्णीच अभक्ष्य भक्षण करावें’ ही गोष्ट.

कोणतेही अन्न खावे' असें स्मृतीमध्ये देखील सामान्य रीतीनेच सांगितले आहे. उदा०—'जीव संकटांत पडला असतां जो वाटेल तेथून (मिळवून) अन्न भक्षण करतो, त्याला ज्याप्रमाणें कमलपत्राला उदक चिकटत नाही, त्याप्रमाणें पाप चिकटत नाही'. तसेंच, 'ब्राह्मणानें मद्य हें नेहमीं वर्ज्य करावें'; 'सुरा पिणाऱ्या ब्राह्मणाच्या घशांत कढत सुरा ओतावी'; 'सुरा पिणाऱ्याच्या तोंडांत सुरा पिणारे किडे होतात; कारण तो (मनुष्य) अभक्ष्यभक्षण करतो' इत्यादि स्मृतींमध्ये जें 'अन्न' नाही तें वर्ज्य करावें असें सांगितले आहे. (३०)

शब्दश्वातोऽकामकारे ॥ ३१ ॥

३१ आणि म्हणूनच स्वेच्छाचार बंद करणारी श्रुति

जुळते. (७)

जी अभक्ष्य-(भक्षणा-) चा निषेध करते आणि जिचा स्वेच्छाचार बंद करण्याचा उद्देश आहे अशी श्रुति काठक संहितेमध्ये दिली आहे. उदा०—'म्हणून ब्राह्मणानें सुरापान करूं नये'. आतां, ही श्रुति देखील 'जो असें जाणतो (छां० ५।२।१) इत्यादि वाक्य अर्थवाद्‌रूप आहे' असें मानलें तरच चांगली जुळते. तेव्हां यावरून असलीं वाक्ये अर्थवाद्‌रूपच आहेत, विधिरूप नाहीत असें सिद्ध झालें. (३१)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बतिसाव्या सूत्रापासून पसतिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ३२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थीं आश्रमकर्में विद्या उत्पन्न होण्याचीं साधनें आहेत त्याअर्थीं ज्याला विद्येची इच्छा नाही त्यानें तीं कर्में करूं नयेत. आतां तो जर तीं

२ आतां, ज्याअर्थीं आपत्कालीं अभक्ष्य पदार्थांचें भक्षण करण्याची परवानगी आहे, त्याअर्थीं मद्य वगैरे अपेय पदार्थांचें प्राशन करण्याचीहि परवानगी आहेच असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

१ जर या प्रकृत श्रुतीमध्ये प्राणविद्या जाणणाऱ्याला आपत्काल नसतांही अभक्ष्य-भक्षणाचा विधि सांगितला असेल, तर काठक संहितेमध्ये सांगितलेला निषेध विरुद्ध होईल. आतां, विधि आणि निषेध या दोहोंवरून प्राणविद्या जाणणाऱ्यानें विकल्पानें दोन्ही गोष्टी कबूल कराव्या असें म्हटलें तर, काठक संहिता जुळते (म्हणजे सर्वथा विरुद्ध होत नाही); तरी पण ' ती चांगली जुळते ' असें मात्र म्हणतां येत नाही. कारण, प्राणविद्या जाणणारा मनुष्य आपत्कालाशिवाय अभक्ष्यभक्षण करतो असा शिष्टाचार कोठेंही दृष्टीस पडत नाही. तेव्हां प्रकृत श्रुतीमध्ये अभक्ष्यभक्षणाचा विधि सांगितला नाही असें मानलें तरच काठक संहिता चांगली जुळते (र.).

कर्म करील तर त्या कर्मांना विद्येचें साधन म्हणतां येणार नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं विद्येची इच्छा नसली तरी मनुष्यानें आश्रमकर्में अवश्य केलींच पाहिजेत. कारण, श्रुतीमध्ये तसेंच सांगितलें आहे. (सू० ३३) आणि बृहदारण्यक वगैरे श्रुतींवरूनच ' तीं आश्रमकर्में विद्येच्या उत्पत्तीचीं साधनें आहेत ' असेंही मानलें पाहिजे. आतां, कर्म जरी एकच आहेत, तरी त्यांचा मनुष्याशीं संयोग दोन प्रकारचा आहे : एक नित्य संयोग, आणि दुसरा अनित्य संयोग होय. त्यांपैकी पहिला विद्येची इच्छा नसतानाही होतो, आणि दुसरा विद्येची इच्छा असली तरच होतो असें समजावें. (सू. ३४) आतां कर्मांचा संयोग जरी दोन प्रकारचा असला तरी दोन्ही ठिकाणीं कर्म एकच आहे, म्हणजे ' विद्येकरितां केलीं जाणारीं कर्में हीं कर्मकांडांत सांगितलेल्या कर्मांपेक्षां भिन्न नाहीत ' असें बृहदारण्यक श्रुतीवरून आणि भगवद्गीतेवरून समजतें. (सू. ३५) छांदोग्य श्रुतीवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. तात्पर्य, ' यज्ञ वगैरे कर्में हीं आश्रमांचीं कर्में होऊन विद्येला साधनही होतात ' असें सिद्ध झालें.]

विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि ॥ ३२ ॥

३२ आश्रमांचीं कर्में (अमुमुक्षूनें) देखील करावयाचीं आहेत. कारण त्यांचा विधि सांगितला आहे. (८)

आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलेलीं कर्में विद्येला साधनभूत आहेत ही गोष्ट अ० ३ पा० ४ सू० २६ यामध्ये निश्चित केली आहे. आतां ' तीं कर्में जो अमुमुक्षु आहे आणि जो विद्येची इच्छा न करतां केवळ आश्रमावरच अवलंबून राहतो त्यानें देखील करावयाचीं आहेत किंवा नाहीत ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' त्या ह्या (आत्म्या-) ला वेदाध्ययनाच्या योगानें ब्राह्मण लोक जाणूं इच्छितात ' (बृ. ४।४।२२) इत्यादि वाक्यांमध्ये आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलेलीं कर्में हीं ' विद्येला साधन ' या रूपानें सांगितलेलीं असल्यामुळे अर्थातच जो विद्येची इच्छा करित नसून इतर फलाची इच्छा करतो अशा मनुष्यानें तीं नित्य कर्में करावयाचीं नाहीत; किंवा जर त्यानें तीं करावयाचीं असतील, तर मग तीं विद्येला साधनभूत होणार नाहीत. कारण, नित्य संयोग आणि अनित्य संयोग हे परस्परविरुद्ध आहेत.

१ मोक्षाची इच्छा न करणाऱ्या मनुष्यानें.

२ ' अभिहोत्र वगैरे कर्में यावज्जीव (म्ह. आमरणान्त) करावीं ' या विधीवरून जर तीं कर्में नित्य आहेत असें मानलें, तर अर्थातच त्या कर्मांचा मनुष्याशीं जो संयोग तोही नित्यच आहे असें सिद्ध होत असल्यामुळे अमुमुक्षूलाही तीं कर्में करावीं लागतील. पण या वेळीं तीं कर्में अवश्य कर्तव्य म्हणूनच सर्वांकडून केलीं जात असल्यामुळे त्यांचा विद्येकडे ' साधन ' या रूपानें

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—जो अमुमुक्षु आहे आणि जो केवळ आश्रमावर अवलंबून राहतो अशा मनुष्यानें देखील नित्य कर्में हीं करावयाचींच आहेत. कारण 'जन्मभर त्यानें अग्निहोत्र करावें' इत्यादि श्रुतींमध्ये त्या नित्य कर्मांचा विधि सांगितला आहे. बरें, असें मानल्यानें श्रुतीला फार ओझे होतें असेंही नाही. (३२)

आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं असें मानलें असतां हीं नित्य कर्में विद्येला साधनभूत होणार नाहीत; त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

सहकारित्वेन च ॥ ३३ ॥

३३ आणि (तीं कर्में) ' सहकारी ' या रूपानें (सांगितलीं असल्यामुळें विद्येला सहकारीही आहेत). (८)

आणि हीं नित्य कर्में विद्येला सहकारीही आहेत; कारण ' त्या ह्या (आत्म्या—) ला वेदाध्ययनाच्या योगानें ब्राह्मण लोक जाणूं इच्छितात ' इत्यादि श्रुतींमध्ये तीं सांगितलींच आहेत. हींच गोष्ट अ. ३ पा. ४ सू. २६ यामध्ये सांगितली आहे. आतां, ज्याप्रमाणें प्रयाज वगैरे कर्में हीं यज्ञाला फल देण्यांत साहाय्यकारी आहेत, त्याप्रमाणें आश्रमांचीं कर्में विद्येला फल देण्यांत साहाय्यकारी आहेत असें मानूं नये. कारण, विद्या ही विधीनें सांगितलेली नाही; आणि विद्येचें फल हें साध्य नाही. जीं

उपयोग होणार नाही. आतां, वर दाखविलेल्या श्रुतीवरून तीं विद्येला साधन आहेत असें मानलें तर तीं कर्में अनित्य होतील, म्हणजे ज्याला विद्येची इच्छा नसेल त्याला तीं कर्में करण्याचें कारण नाही असें होईल. तेव्हां अर्थातच त्या कर्मांचा जो मनुष्याशीं संयोग तोही अनित्यच आहे असें होईल. परंतु या दोन गोष्टी एकदम मानतां येत नाहीत. कारण या कर्मांचा संयोग नित्य तरी असेल किंवा अनित्य तरी असेल. नित्य संयोग आणि अनित्य संयोग या दोन गोष्टी परस्पर-विरुद्ध आहेत.

३ ' जन्मभर अग्निहोत्र करावें ' या वचनावरून ' अमुमुक्षु मनुष्यानेंही नित्य कर्में करावीं ' असें मानलें, तरी ह्या वचनावर फार ओझे घातलेसें होत नाही.

१ सहाय.

२ ज्याप्रमाणें यज्ञ हा प्रयाज वगैरेच्या साहाय्यानें आपलें फल मिळवून देतो, त्याप्रमाणें विद्या (आत्मज्ञान) ही कर्मांच्या साहाय्यानें आपलें फल (मोक्ष) मिळवून देते असें मानूं नये.

३ आत्मविद्येचा विधि कोठेंही सांगितला नाही. कारण, आत्मविद्येचा म्हणजे आत्म-ज्ञानाचा विधि संभवत नाही (अ. १ पा. १ सू. ४, भाग १ पृ. ४७ पं. ५-६ पहा).

४ विद्येचें जें फल मोक्ष तें नित्यसिद्धच असल्यामुळें साध्य होत नाही म्हणजे नवीन प्राप्त करून घेण्याला योग्य असें होत नाही. (अ. १ पा. १ सू. ४ भाग १ पृ. ५० पं. १५-१६ पहा).

विधीनें सांगितलेलीं आहेत अशा दर्शपूर्णमास वगैरे साधनांना, स्वर्गरूप फल प्राप्त करून देण्याचा त्यांचा उद्देश असल्यामुळे, इतर सहकारी साधनांची जरूर आहे; परंतु विधेला तशी जरूर नाही. ही गोष्ट अ. ३ पा. ४ सू. २५ यामध्ये सांगितलीच आहे. तेव्हां कर्म विधेला सहकारी आहेत असे सांगण्यांत सूत्रकारांचा ' तीं कर्म ज्ञानाच्या उत्पत्तीला साधनभूत आहेत ' असा अभिप्राय आहे. वर, नित्य संयोग आणि अनित्य संयोग हे परस्परविरुद्ध आहेत अशीही शंका घेऊं नये. कारण, कर्म भिन्न नसूनही त्यांचे संयोग भिन्न असू शकतात. एक संयोग ' जन्मभर अग्निहोत्र० ' इत्यादि वाक्यांवरून नित्य मानिला आहे; आणि त्याचें विद्या हें फल नाही. परंतु दुसरा संयोग ' त्या ह्या (आत्म्या-) ला वेदाध्ययनाच्या योगानें० ' (बृ. ४।४।२२) इत्यादि वाक्यांवरून अनित्य मानिला आहे; आणि त्याचें विद्या हें फल आहे. ज्याप्रमाणें ' खादिरं ' हा एक असूनही तो नित्य संयोगामुळे यज्ञाच्या उपयोगी आहे; आणि अनित्य संयोगामुळे पुरुषाच्या उपयोगी आहे त्याप्रमाणें हें होय. (३३)

सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात् ॥ ३४ ॥

३४ दोन्ही पक्षीं त्याच धर्माचें अनुष्ठान करावयाचें आहे.
कारण दोन्ही प्रकारचीं चिन्हें आहेत. (८)

नित्य कर्म हीं आश्रमांचीं कर्म म्हणून करावयाचीं, आणि तीं विधेला सहकारी

५ जी गोष्ट विहित असते, म्हणजे नवीन करावी म्हणून सांगितलेली असते, त्या गोष्टीला ती कशी करावी हें समजण्याकरितां इतर साधनांची म्हणजे अंगभूत गोष्टींची जरूर असते. तसेंच, जी गोष्ट मनुष्याला एखादें नवीन फल मिळवून देणारी असते तिला तें फल मिळवून देण्याकरितां इतर साधनांची जरूर असते, उदा०:—दर्शपूर्णमास इष्टि. ही गोष्ट विहित आहे. तेव्हां ती कशी करावी हें समजण्याकरितां प्रयाज वगैरे अंगभूत गोष्टींची जरूर आहे. तसेंच, ती इष्टि स्वर्गरूपी नवीन फल मिळवून देणारी आहे. तेव्हां तें फल मिळवून देण्याकरितां तिला प्रयाज वगैरे साहाय्यभूत गोष्टींची जरूर आहे. आतां येथें विद्या ही विहितही नाही, आणि तिचें फल (मोक्ष) नवीन मिळण्यासारखेंही नाही. म्हणून तिला कशाचीही जरूर नाही.

६ तात्पर्य, एकाच संयोगाला जर नित्य आणि अनित्य असें म्हटलें असतें, तर मात्र तें विरुद्ध झालें असतें. परंतु तसें न म्हणतां दोन श्रुतींवरून एकाच कर्माचे दोन प्रकारचे संयोग आहेत असें आम्ही म्हणतो. त्यामुळे कांहीं विरोध येत नाही.

७ खैराच्या झाडाचा तयार केलेला यज्ञस्तंभ.

८ ' खैराच्या झाडाच्या यज्ञस्तंभाशीं पशु बांधावा ' या विधीवरून त्या यज्ञस्तंभाचा यज्ञाशीं नित्य संयोग आहे असें सिद्ध होतें; आणि या संयोगामुळेच तो यज्ञस्तंभ यज्ञाच्या उपयोगी पडतो; म्हणजे यज्ञाला फल देण्याच्या कामीं त्याचा उपयोग होतो. तसेंच, ' वीर्याची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें खैराच्या झाडाचा यज्ञस्तंभ करावा ' या विधीवरून त्या यज्ञस्तंभाचा

म्हणून करावयाची, या दोन्ही पक्षां त्याच अग्निहोत्र वगैरे धर्मांचे अनुष्ठान करावयाचे आहे. शंका:—‘ त्याच ’ असे अवधारण करून आचार्य काय घालवितात ? उत्तर:—‘ हीं कर्मे (कर्मकांडांत सांगितलेल्या कर्माहून) भिन्न आहेत ’ अशी शंका घालवितात. ज्याप्रमाणे कुंडुपार्यांच्या अयनामध्ये ‘ महिनाभर अग्निहोत्र करतात ’ या वाक्यांत नित्य अशा अग्निहोत्राहून निराळे (अग्निहोत्र-) कर्म सांगितले आहे त्याप्रमाणे येथे कर्मे पृथक् नाहीत. कशावरून ? दोन्ही प्रकारच्या चिन्हांवरून; म्हणजे श्रुतींतल्या चिन्हावरून आणि स्मृतींतल्या चिन्हावरून. प्रथमतः ‘ त्या ह्या (आत्म्या—) ला वेदाध्ययनाच्या योगाने ब्राह्मणलोक जाणू इच्छितात ’ (बृ. ४।४।२२) ही श्रुति ज्यांचे स्वरूप इतर विधींवरून प्रतीत होते अशा यज्ञ वगैरे प्रसिद्ध कर्मांचाच जाणण्याच्या इच्छेमध्ये विनियोग करते. आणि ती श्रुति ‘ अग्निहोत्र करतात ’ इत्यादि वाक्यांप्रमाणे त्या कर्मांच्या नव्या स्वरूपाची प्रतीति करून देत नाही. हे श्रुतींतले चिन्ह होय. तसेच, ‘ जो कर्मांच्या फलाचा आश्रय न करतां कर्तव्यकर्म करतो ’ (भ. गी. ६।१) ही स्मृति देखील ‘ ज्याची कर्तव्यता अगोदरपासूनच ज्ञात आहे तेच कर्म ज्ञानाच्या उत्पत्तीला उपयोगी आहे ’ असे दाखविते. हे स्मृतींतले चिन्ह होय. तसेच, ‘ ज्याला हे अठेचाळीस संस्कार आहेत ’

यज्ञाशी अनित्य संयोगही आहे; म्हणजे वीर्याची इच्छा असल्यास खैराच्या झाडाचा यज्ञस्तंभ करावा व दुसरी इच्छा असल्यास दुसऱ्या झाडाचा करावा, असे सिद्ध होते. आणि या संयोगा-मुळेच तो यज्ञस्तंभ पुरुषाच्या उपयोगी पडतो; म्हणजे पुरुषाला वीर्य मिळविण्याच्या कामी त्याचा उपयोग होतो.

१ अ. ३ पा. ३ सू. ४० टी. १० पहा.

२ ‘ त्या ह्या आत्म्याला वेदाध्ययनाच्या योगाने ब्राह्मण लोक जाणू इच्छितात ’ ह्या श्रुतीमध्ये प्रसिद्ध अशा वेदाध्ययन वगैरे आश्रमकर्मांचाच अनुवाद करून त्यांचा फक्त ज्ञानाच्या इच्छेशी संबंध जोडला आहे. त्या अनुवादरूप चिन्हावरून ‘ ज्ञानाच्या इच्छेने केली जाणारी जी वेदाध्ययन वगैरे कर्मे ती आश्रमासंबंधाने केल्या जाणाऱ्या वेदाध्ययन वगैरे कर्मांपेक्षा निराळी नव्हेत ’ असे सूचित होते.

३ आश्रमांच्या संबंधाने जी कर्मे जशी केली जातात ती कर्मे ज्ञानाच्या इच्छेने करावयाची असल्यास तशी न करतां निराळ्या तऱ्हेने करावी असे श्रुतीमध्ये सांगितले नाही.

४ अभिलाष.

५ गर्भाधानापासून विवाहापर्यंत चौदा संस्कार ‘ १ गर्भाधान २ पुंसवन ३ सीमन्तोन्नयन ४ जातकर्म ५ नामकर्म ६ भ्रूणप्राशन ७ चौल ८ उपनयन ९-१०-११-१२ चार वेदव्रते १३ समावर्तन (सोढमुंज) १४ विवाह, ’ पांच महायज्ञ ‘ १५ देवयज्ञ १६ पितृयज्ञ १७ मनुष्ययज्ञ १८ भूतयज्ञ १९ ब्रह्मयज्ञ ’, सात पाकयज्ञसंस्था ‘ २० अष्टका २१ अन्वष्टका २२ पार्वण श्राद्ध २३ श्रावणी २४ आग्रहायणी २५ चैत्री २६ आश्रयुजी ’ सात हविर्यज्ञसंस्था

इत्यादि स्मृतींमध्ये जे संस्कार वैदिक कर्मांच्या ठिकाणीं प्रसिद्ध आहेत, तेच त्या संस्कारांनीं युक्त झालेल्या मनुष्याला विद्या प्राप्त होण्याकरितां सांगितले आहेत. तेव्हां, हीं कर्मे व कर्मकांडांत सांगितलेलीं कर्मे हीं एकच आहेत असें जें सूत्रकारांनीं अवधारण केलें आहे तें ठीकच आहे. (३४)

अनभिभवं च दर्शयति ॥ ३५ ॥

३५ आणि (नित्य कर्मे करणारा मनुष्य क्लेशांनीं)

अभिभूत होत नाहीं असें श्रुति दाखविते. (८)

‘ नित्य कर्मे हीं ज्ञानाला सहकारी आहेत ’ याच गोष्टीच्या पुष्टीकरणार्थ दुसरे चिन्ह या सूत्रांत दाखविलें आहे. ब्रह्मचर्य वगैरे साधनांनीं संपन्न असलेला मनुष्य राग वगैरे क्लेशांनीं अभिभूत होत नाहीं असें पुढील श्रुति दाखविते:—‘ ज्या (आत्म्या—) ला ब्रह्मचर्याच्या योगानें (मनुष्य) प्राप्त करून घेतो तो हा नष्ट होत नाहीं ’ (छां. ८।५।३) इत्यादि. तेव्हां यावरून यज्ञ वगैरे कर्मे हीं आश्रमांचीं कर्मे होऊन विद्येला सहकारीही होतात असें सिद्ध झालें. (३५)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये छत्तिसाव्या सूत्रापासून एकोणचाळिसाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. ३६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं विधुर वगैरे अनाश्रमी लोकांना विद्येचा अधिकार नाही. कारण विद्येला साधनभूत अशीं जीं आश्रमकर्मे तीं त्या लोकांना करतां येत नाहींत. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अनाश्रमी लोकांना देखील विद्येचा अधिकार आहे. कारण, ‘ रैक वगैरे अनाश्रमी लोकांना ज्ञान प्राप्त झालें ’ असें छांदोग्य-श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. (सू. ३७) तसेंच ‘ संवर्त वगैरे अनाश्रमी लोकांना ज्ञान प्राप्त झालें ’ असें इतिहासामध्ये वर्णिलें आहे. (सू. ३८) आतां जरी त्यांना आश्रमकर्मे करतां येत नाहींत, तरी जप, उपवास वगैरे सर्वसाधारण कर्मे त्यांना करतां

‘ २७ अग्न्याधेय २८ अग्निहोत्र २९ दर्शपूर्णमास ३० आप्रयण ३१ चातुर्मास्य ३२ निरूढपशु ३३ सौत्रामणि ’, सात सोमसंस्था ‘ ३४ अग्निष्टोम ३५ अत्यग्निष्टोम ३६ उक्थ ३७ षोडशी ३८ वाजपेय ३९ अतिरात्र ४० आप्तोर्यामि ’, आणि आठ आत्म्याचे गुण म्हणजे ‘ ४१ दया ४२ क्षमा ४३ अनसूया (असूया न करणें) ४४ शुद्धता ४५ अनायास ४६ मद्गल ४७ अकार्पण्य (दैन्य नसणें) आणि ४८ अस्पृहा (निर्लोभता) ’ हे अष्टेचाळीस संस्कार होत.

१ ‘ आत्मा नष्ट होत नाहीं म्हणजे आत्म्याचें ज्ञान झालेलें नष्ट होत नाहीं ’ (ब्र.) म्हणजे झालेल्या आत्मज्ञानाचा जो राग, द्वेष वगैरे दोषांमुळे नाश होणार असतो तो होत नाही.

येतात, व त्यांच्या योगाने त्यांना विद्येचा अधिकार प्राप्त होतो. स्मृतीमध्येही असेंच सांगितले आहे. शिवाय, 'पूर्वजन्मी केलेल्या आश्रमकर्मांमुळेही त्यांना विद्येचा अधिकार प्राप्त होतो' असें भगवद्गीतेमध्ये सांगितले आहे. शिवाय, विद्येचे दृष्ट फल असल्यामुळे त्या फलाची ज्याला इच्छा असेल त्याला तिचा अधिकार येऊन पोंचतो. फक्त, निषेध नसला म्हणजे झाले. (सू. ३९) परंतु, असा जरी अनाश्रमी लोकांना विद्येचा अधिकार मिळतो तरी त्यापेक्षा 'मनुष्याने अनेक खटपटी करून कोणत्या तरी आश्रमामध्ये राहावे आणि आश्रमकर्मे करून विद्येचा अधिकार मिळवावा' हे फार चांगले असें स्मृतीवरून सिद्ध होते.]

अन्तरा चापि तु तद्वृष्टेः ॥ ३६ ॥

३६ परंतु मध्येच (लोंबकळत राहणाऱ्याला) देखील
(विद्येचा अधिकार आहे). कारण तसें दृष्टीस
पडते. (९)

जे विधुर आहेत, ज्यांना द्रव्य वगैरे साधनांचे साहाय्य नाही अशा लोकांना कोणताही आश्रम घेतां येत नसल्यामुळे ते लोक मध्येच लोंबकळत राहतात. तेव्हां, या लोकांना विद्येचा अधिकार आहे किंवा नाही असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे कीं या लोकांना अधिकार नाही. कारण, आश्रमांचीं कर्मे हीं विद्येला कारण आहेत असें निश्चित केले आहे; आणि या लोकांच्या ठिकाणीं तर आश्रमांचीं कर्मे संभवत नाहीत.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—मध्येच लोंबत राहणाऱ्याला देखील म्हणजे आश्रमांवांचून राहणाऱ्याला देखील विद्येचा अधिकार आहे. कशावरून ? तसें दृष्टीस पडते यावरून. रैक, वाचकनवी वगैरे वर सांगितलेल्या प्रकारच्या मनुष्यांना

१ ज्यांच्या बायका मृत झाल्या आहेत त्या लोकांना ' विधुर ' म्हणतात.

२ द्रव्य नसल्यामुळे ज्यांचा विवाह होत नाही व म्हणून ज्यांना गृहस्थाश्रम घेतां येत नाही आणि ब्रह्मचर्याश्रम तर ज्यांनी समाप्त केला आहे अशा लोकांना.

३ रैक ऋषीने ब्रह्मचर्य संपविले, परंतु द्रव्य नसल्यामुळे त्याचा विवाह झाला नाही. त्यामुळे त्याला कांही दिवसपर्यंत अनाश्रमीच रहावे लागले. हा मोठा ज्ञानी होता. यानेच जानश्रुति राजाला संवर्गविद्येचा उपदेश केला आहे, व यालाच जानश्रुतीने ' मी आपली कन्या देतो ' म्हणून सांगितले आहे.

४ वाचकनवी म्हणचे वचकनु ऋषीची कन्या. हिलाच ' गार्गी ' असें म्हणतात. ही देखील मोठी ज्ञानी होती. हिनें जनक राजाच्या घरीं याज्ञवल्क्य ऋषीला ब्रह्मासंबधानें प्रश्न केले आहेत.

देखील ब्रह्माचें ज्ञान प्राप्त झालें असें श्रुतींत सांगितलेलें उपलब्ध होतें (छां. ४।१; बृ. ३।६।८ पहा). (३६)

अपि च स्मर्यते ॥ ३७ ॥

३७ स्मृतीमध्येही (असेंच) सांगितलें आहे. (९)

‘ संवर्त ’ वगैरे लोक हे नग्रचर्य वगैरेच्या योगानें आश्रमांच्या कर्माची अपेक्षा न बाळगतांही मोठे योगी झाले असें इतिहासामध्ये सांगितलें आहे. (३७)

शंका:—ह्या ज्या श्रुती आणि स्मृती दाखविल्या आहेत तें केवल ज्ञापक चिन्ह सांगितलें आहे. परंतु यांना विद्या कशी प्राप्त होते ? ही गोष्ट (सूत्रकार पुढील सूत्रांत) सांगतात:—

विशेषानुग्रहश्च ॥ ३८ ॥

३८ (विधुर वगैरे लोकांना) देखील विशेष प्रकारच्या धर्माच्या योगानें (विद्येचा) अनुग्रह (संभवतो). (९)

(आश्रमरहित अवस्थेला) अविरोद्ध आणि सर्व मनुष्यांशीं संबद्ध असे जे ‘ जप ’, ‘ उपवास ’, ‘ देवताराधन ’ वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत त्यांच्या योगानें त्या विधुर वगैरे लोकांना देखील विद्येचा अनुग्रह संभवतो. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘ जपानेच ब्राह्मणाला सिद्धि प्राप्त होते याबद्दल कांहीं संशय नाही; जो मनुष्य दयाळू आहे, तो (इतर) कर्म करो किंवा न करो, त्याला ब्राह्मण असें म्हणतात ’ ही स्मृति ‘ ज्याच्या ठिकाणीं आश्रमांचीं कर्मे संभवत नाहीत त्याला देखील जपाचा अधिकार आहे ’ असें दाखविते. शिवाय, इतर जन्मीं केलेल्या आश्रमकर्मांनीं देखील विद्येचा अनुग्रह संभवतोच. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘ अनेक जन्मीं (कर्म करून) सिद्धि मिळविलेला मनुष्य नंतर उत्कृष्ट गतीप्रत प्राप्त होतो ’ (भ. गी. ६।४५) ही स्मृति ‘ जन्मांतरीं संचित केलेले जे विशेष प्रकारचे संस्कार ते देखील

१ (सू. ३७) संवर्त म्हणून एक स्मृतिकार आहे.

१ (सू. ३८) विद्या प्राप्त होण्याचें जें कर्मरूप साधन तें अनाश्रमी लोकांना नसल्यामुळें त्यांना आत्मविद्या कशी प्राप्त होते ?

विद्येचा अनुग्रह करवितात' असें दाखविते. शिवाय, विद्येचें दृष्ट फल असल्यामुळें ती विद्या 'श्रुतीमध्ये अधिकाराचा फक्त निषेध नाही' एवढ्यावरून देखील विद्येच्यु मनुष्याला श्रवण वर्गेंचा अधिकार प्राप्त करून देते. तेव्हां यावरून विधुर वर्गेंना देखील विद्येचा अधिकार आहे असें मानण्यांत कांहीं विरोध येत नाही असें सिद्ध झालें. (३८)

अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च ॥ ३९ ॥

३९ परंतु यापेक्षां दुसरें (विद्येचें साधन) अधिक चांगलें आहे. कारण (त्या गोष्टीचीं) चिन्हें आढळतात. (९)

परंतु यापेक्षां म्हणजे मध्ये लोंबकळत राहण्यापेक्षां आश्रम पतकरणें हें विद्येचें साधन अधिक चांगलें आहे. कारण, ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्ये (सांगितलेली) दृष्टीस पडते : 'पुण्यकर्म करणारा आणि तेजस्वी असा ब्रह्मवेत्ता त्या (मार्गा—) ने (ब्रह्माप्रत) जातो' (बृ. ४।४।९) हें श्रुतीतलें चिन्ह होय. तसेंच, 'द्विजानें

२ ' विद्येचा अनुग्रह करवितात ' म्हणजे मनुष्याला विद्या प्राप्त होण्याच्या कामीं उपयोगी पडतात.

३ आतां, जरी अनाश्रमी मनुष्यांना तप, उपवास वर्गैरे कर्में हीं विद्याप्राप्तीचीं साधने आहेत तरी त्यांना आश्रम नसल्यामुळें वेदान्तवाक्यश्रवणाचा अधिकार नाही अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ ज्या गोष्टीचें दृष्ट फल असतें त्या गोष्टीचा अधिकार त्या फलाची इच्छा करणाऱ्याला असतो. फक्त निषेध मात्र नसला पाहिजे. उदाहरणार्थः—भक्षण करण्याचें ' क्षुधा शांत होणें ' हें दृष्ट फल आहे. तेव्हां, ज्याला क्षुधा शांत होण्याची इच्छा असेल त्याला भक्षण करण्याचा अधिकार आहे. परंतु ' ब्राह्मणानें मांसभक्षण करूं नये ' या निषेधावरून ब्राह्मणाला मात्र मांस भक्षण करण्याचा अधिकार नाही. तसेंच, येथें वेदान्तवाक्यश्रवणाचें ' विद्या प्राप्त होणें ' हें दृष्ट फल आहे. तेव्हां अनाश्रमी मनुष्याला देखील विद्येची इच्छा असल्यास त्याला वेदान्तवाक्यश्रवणाचा अधिकार आहेच. कारण, त्याला वेदान्तवाक्यश्रवणाचा शूद्र वर्गेंप्रमाणें निषेध सांगितलेला नाही.

१ आपआपल्या आश्रमांत सांगितलेलें पुण्यकर्म करणारा.

२ आर्चिरादि-मार्गानें.

आश्रमावांचून एक दिवसही राहूं नये; आश्रमावांचून एक संवत्सर राहिलें असतां त्यानें एका कृच्छ्राचें अनुष्ठान करावें ' हें स्मृतींतलें चिन्ह होय. (३९)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ४०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, गृहस्थाश्रमाच्या पुढचे जे ' स्त्रीसंगवर्जित ' आश्रम त्यांप्रत प्राप्त झालेल्या मनुष्याला जर पुनः गृहस्थाश्रमांतील कर्म करण्याची इच्छा होईल, तर त्याला गृहस्थाश्रम घेतां येतो. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्यांना फिरून गृहस्थाश्रम घेतां येत नाहीं. कारण, ' तो आश्रमापासून च्युत होत नाही ' अशा अर्थाचे श्रुतीमध्ये नियम केले आहेत. शिवाय, ज्याप्रमाणें ' ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ आणि संन्यास या चार आश्रमांपैकी मागच्या आश्रमांतून पुढच्या आश्रमांत मनुष्य जातो ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्याप्रमाणें ' पुढच्या आश्रमांतून मागच्या आश्रमांत परत येतो ' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें नाहीं. शिवाय लोकांमध्ये अशी वंहीवाटही नाही. आतां, जरी मनुष्याला मागच्या आश्रमांतील कर्म करण्याची इच्छा झाली व जरी तें कर्म त्याला चांगलें करतां येत असलें, तरी तेवढ्यावरून तो त्याचा स्वधर्म होत नाही; आणि परधर्माचें आचरण करणाऱ्यांची तर भगवद्गीतेमध्ये निंदाच केली आहे. तात्पर्य, ' मनुष्याला मागचा आश्रम घेतां येत नाही ' असें सिद्ध झालें. आणि याविषयीं पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा या दोन्ही शास्त्रांचें एकच मत आहे.]

तद्भूतस्य तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमातद्रूपाभावेभ्यः ॥ ४० ॥

४० जो तसा झाला आहे तो त्याहून भिन्न होत नाहीं असें
' नियम ', ' तसलीं (वचनें) नसणें ' आणि
' अभाव ' यांवरून (समजतें), जैमिनि
देखील (ही गोष्ट मानतो). (१०)

स्त्रीसंगवर्जित आश्रम आहेत असें येथपर्यंत सिद्ध केलें. आतां, त्या आश्रमांप्रत

३ कृच्छ्र म्हणून एक प्रकारचें प्रायश्चित्तकर्म आहे. यामध्ये बारा दिवसपर्यंत व्रतस्थ रहावें लागतें; म्हणजे तीन दिवस एक वेळ भोजन करणें, तीन दिवस फक्त रात्रीच भोजन करणें, तीन दिवस अयाचित व्रतानें असणें म्हणजे कोणी सहज अन्न आणून दिल्यास भोजन करणें, आणि तीन दिवस उपवास करणें अशा रीतीनें रहावें लागतें.

४ या श्रुतिस्मृतींवरून असें सिद्ध होतें कीं, ' अनाश्रमी मनुष्याला पातक उत्पन्न होत असल्यामुळे त्याला शीघ्र फल प्राप्त होत नाही; आणि आश्रमी मनुष्याला आश्रमकर्म केल्यामुळे पुण्य उत्पन्न होऊन त्याला शीघ्र फल प्राप्त होतें '. तेव्हां अर्थातच अनाश्रमी राहून जप, उपवास वगैरे करण्यापेक्षां आश्रमी होऊन आश्रमकर्म करणें हें अधिक चांगलें असें निश्चित होतें.

प्राप्त झालेला मनुष्य त्या आश्रमांपासून च्युत होतो किंवा नाही असा येथे संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मागील आश्रमांतल्या धर्माचें चांगल्या रीतीनें अनुष्ठान करण्याच्या इच्छेनें किंवा प्रीति वगैरे विकारांच्या स्वाधीन झाल्यामुळे मनुष्य आपल्या आश्रमांपासून प्रच्युत देखील होईल. कारण (प्रच्युत न होण्याला) कांहीं विशेष कारण नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—‘ जो तसा झाला आहे ’, म्हणजे ज्यानें स्त्रीसंगवर्जित आश्रम पतकरला आहे, ‘ तो त्याहून कधींही भिन्न होत नाही ’ म्हणजे तो त्यापासून कधींही च्युत होत नाही. कशावरून ? ‘ नियम ’, ‘ तसलीं वचनें नसणें ’ आणि ‘ अभाव ’ यांवरून. उदा०—‘ जो आचार्याच्या घरीं जन्मभर (आपला देह) झिजवितो ’ (छां० २।२३।१); ‘ त्यानें अरण्याप्रत जावें हें शास्त्र होय; तेथून त्यानें परत येऊं नये हें उपनिषद् होय ’. ‘ आचार्यानें परवानगी दिल्या-नंतर त्यानें शरीरापासून मुक्त होईपर्यंत चार आश्रमांपैकीं एक आश्रम यथाशास्त्र पतकरावा ’ इत्यादि वाक्यांमध्ये सांगितलेले ‘ नियम ’ तो आश्रमापासून च्युत होत नाही असें दाखवितात. तसेंच, ज्याप्रमाणें तो वरच्या आश्रमाप्रत चढतो असें सांगणारीं ‘ ब्रह्मचर्य संपवून तो गृहस्थ होतो ’ (जा. ४); ‘ ब्रह्मचर्यातूनच त्यानें संन्यस्त व्हावें ’ (जा. ४) इत्यादि वचनें उपलब्ध होतात, त्याप्रमाणें ‘ तो खालच्या

१ भ्रष्ट.

२ संन्यस्त झालेल्या मनुष्याला जर मागील आश्रमांतील म्हणजे गृहस्थाश्रमांतील यज्ञ वगैरे कर्में चांगल्या रीतीनें करावीं अशी इच्छा झाली, किंवा त्याचें अंतःकरण विषयासक्त झालें, तर त्याला तो संन्यासाश्रम सोडून गृहस्थाश्रम घेतां येईल असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे.

३ ब्रह्मचाऱ्याचे चार प्रकार आहेत. त्यांपैकीं ‘ नैष्ठिक ’ म्हणून एक प्रकार आहे त्याला अनुलक्षून ही श्रुति आहे. ह्या ब्रह्मचाऱ्याला आमरणान्त गृहस्थाश्रम घेतां येत नाही असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ त्यानें म्हणजे गृहस्थाश्रमी मनुष्यानें अरण्याप्रत जावें म्हणजे वानप्रस्थ किंवा संन्यास आश्रम घ्यावा असा शास्त्रमार्ग आहे. त्या घेतलेल्या आश्रमांतून पुनः त्यानें गृहस्थाश्रमांत परत येऊं नये हें मुख्य उपनिषद् म्हणजे रहस्य होय असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

५ ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, आणि संन्यास या चार आश्रमांपैकीं कोणत्याही खालच्या (म्हणजे मागच्या) आश्रमांतून वरच्या (म्हणजे पुढच्या) आश्रमांत जातो.

आश्रमांप्रत उर्तरतो' असे सांगणारीं वचनें उपलब्ध होत नाहीत. तसेंच, असल्या-प्रकारच्या शिष्टाचारांचा अभावही आहे.

आतां 'मागल्या आश्रमांतील धर्मांचें चांगल्या रीतीनें अनुष्ठान करण्याच्या इच्छेनें तो खालच्या आश्रमांप्रत उतरतो' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाही. कारण 'चांगल्या रीतीनें आचरिलेल्या परधर्मापेक्षां वाईट रीतीनें आचरिलेला स्वधर्म बरा' (भ. गी. ३।३५) असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे; आणि हें सयुक्तिकही आहे. कारण ज्याचा एखाद्याला विधि सांगितला असतो तो त्याचा धर्म होय; ज्याचें त्याला चांगल्या रीतीनें अनुष्ठान करतां येतें तो त्याचा धर्म आहे असें नाही. कारण, धर्माचें 'चोदना' हें लक्षण आहे. तसेंच, 'प्रीति वगैरे विकारांच्या स्वाधीन होऊन तो आश्रमापासून च्युत होतो' हेंही म्हणणें बरोबर नाही. कारण (प्रीति वगैरे विकारांपेक्षां) नियमांचें प्रतिपादन करणारे शास्त्र प्रबल आहे. 'जैमिनि देखील' यांतील 'देखील' शब्दानें 'हें मत जैमिनि आणि बादरायण या दोघांनाही संमत आहे' असें, हें मत दृढ करण्याकरितां सूत्रकार सुचवितात. (४०)

[आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकेचाळिसावें आणि वेचाळिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ४१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आमरणान्त ब्रह्मचर्यव्रत बाळगणाऱ्या अशा नैष्ठिक ब्रह्मचान्याचें ब्रह्मचर्यव्रत जर भग्न झालें तर त्याला प्रायश्चित्त नाही. आतां 'गर्दभाच्या मांसाचा निर्ऋति देवतेला हवि द्यावा' असें जें आश्वलायन धर्मसूत्रामध्ये ब्रह्मचर्यव्रत-भंगावर प्रायश्चित्त सांगितलें आहे, तें इतर ब्रह्मचान्यासंबंधानें सांगितलें आहे असें समजावें. कारण, 'नैष्ठिक ब्रह्मचान्याचें जर व्रत भग्न होईल तर त्याला प्रायश्चित्तच नाही' असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. (सू. ४२) सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, नैष्ठिक ब्रह्मचान्याचें व्रत जर गुरुपत्नी वगैरे ठिकाणांहून अन्य ठिकाणीं मोडलें तर तें उपपातक होत असल्यामुळें त्याला प्रायश्चित्त आहे. कारण, प्रायश्चित्ताचा विनाकारण संकोच मानणें बरोबर नाही. आतां 'ज्याला प्रायश्चित्त नाही' असें जें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे, त्याचा 'नैष्ठिकानें आपलें व्रत न मोडण्याविषयीं मोठी दक्षता ठेवावी' असा अभिप्राय आहे. याप्रमाणेंच 'वानप्रस्थ आणि संन्यासी यांचीं व्रते मोडलीं असतां तेथेही प्रायश्चित्त आहे' असें समजावें.]

६ चार आश्रमांपैकी पुढच्या आश्रमांतून मागच्या आश्रमांत परत येतो.

७ म्हणजे पुढच्या आश्रमांतून मागच्या आश्रमांत येण्याचा शिष्टाचारही नाही.

८ एखादी गोष्ट एखाद्याला चांगली करतां आली म्हणून तेवढ्यावरून ती गोष्ट करणें हा त्याचा धर्म होत नाही; तर, ज्याला जी गोष्ट करावी म्हणून शास्त्रानें सांगितलें असेल, मग ती गोष्ट त्याला चांगली करतां येवो किंवा न येवो, ती गोष्ट करणें हाच त्याचा धर्म होय.

९ म्हणजे धर्माचें विधि हें स्वरूप आहे.

न चाधिकारिकमपि पतनानुमानात्तदयोगात् ॥ ४१ ॥

४१ अधिकार- (लक्षणा-) मध्ये सांगितलेले (प्रायश्चित्त)
देखील (नैष्ठिकांला संभवत) नाही. कारण ब्रह्म-
चर्याचा भंग हा अप्रतिकार्य आहे असे अनु-
मान असल्यामुळे (नैष्ठिकाचा) त्या
(प्रायश्चित्ता-) शी संबंध
होत नाही. (११)

जर नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याने प्रमादामुळे आपले व्रत मोडले तर त्याने 'व्रत मोड-
णाऱ्या ब्रह्मचाऱ्याने निःकृतींना गर्दभ द्यावा' (आ. ध. सू. १।९।२६।८ पहा) या श्रुतीत
सांगितलेले प्रायश्चित्त केले पाहिजे किंवा नाही या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे.
पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की जरी 'अधिकारलक्षण' नामक अध्यायामध्ये (अ. ६
पा. ८ सू. २२ यांत जैमिनीने ब्रह्मचाऱ्यांना) प्रायश्चित्त ठरविले आहे, तरी ते नैष्ठिक
ब्रह्मचाऱ्याला संभवत नाही. कारण 'जो नैष्ठिक, धर्म आचरण्यास प्रवृत्त झाला आहे,
परंतु जो पुन्हां त्या धर्मापासून च्युत होतो, त्याच्याकरितां एखादे प्रायश्चित्त असलेले
मला दिसत नाही की ज्याच्या योगाने तो आत्महत्या करणारा मनुष्य शुद्ध होईल'.
या स्मृतीमध्ये 'ब्रह्मचर्यव्रत मोडले असता त्याचा प्रतीकार करितां येत नाही' असे
सांगितले असल्यामुळे ज्याप्रमाणे मस्तक तुटलेल्या मनुष्यावर कांहीं इलाज करतां
येत नाही त्याप्रमाणे ब्रह्मचर्यव्रतभंगावर कांहीं इलाज करतां येत नाही. आतां,

१ पूर्वमीमांसेमधील सहाव्या अध्यायाला 'अधिकारलक्षण' अध्याय म्हणतात.

२ 'नैष्ठिक' शब्दाच्या अर्थाबद्दल अ. ३ पा. ४ सू. ४० टी. ३ पहा.

३ ब्रह्मचर्यव्रताचा एकदां नाश झाला म्हणजे ते पुनः साध्य होण्याला कांहींच
उपाय नाही.

४ गर्दभ पशु मारून त्याच्या मांसाचा निःकृति देवतेला हवि द्यावा हे प्रायश्चित्त
ब्रह्मचर्यव्रत मोडले असतां सांगितले आहे.

५ धर्मसूत्रांत सांगितलेले प्रायश्चित्त, मागील टीप ४ पहा.

६ ब्रह्मचर्यव्रत मोडल्यामुळे आपलाच नाश करून घेणारा अशा अभिप्रायाने येथे
आत्महत्या करणारा असे म्हटले आहे.

७ एकदां मस्तक तुटले म्हणजे ते जोडण्याविषयी कांहीं उपाय करतां येत नाही.

जो ' उपकुर्वाण ' ब्रह्मचारी आहे त्याच्या व्रतभंगाचा प्रातिकार करतां येत नाही असें स्मृतींत सांगितलें नसल्यामुळे त्याच्या ठिकाणीं तें प्रायश्चित्त संभवतें. (४१)

उपपूर्वमपि त्वेके भावमशनवत्तदुक्तम् ॥ ४२ ॥

४२ परंतु कांहीं (लोक हें) उपपातक आहे (असें मानतात; आणि नैष्ठिकाला देखील प्रायश्चित्त) आहे (असें म्हणतात. अभक्ष्य-) भक्षण करण्याप्रमाणें हें होय. हें (जैमिनीनें) सांगितलें आहे. (११)

परंतु कांहीं आचार्य असें मानतात कीं हें अल्पपातकच आहे. ' गुरुपत्नी ' वगैरे ठिकाणांहून अन्य अशा ठिकाणीं जर नैष्ठिकानें व्रत मोडलें, तर तें (त्यांच्या मतीं) महापातक होत नाही. कारण ' गुरुशय्या ' वगैरे जीं महापातकें सांगितलीं आहेत त्यांच्यामध्ये या पातकाची गणना केलेली नाही. तेव्हां उपकुर्वाणाप्रमाणें नैष्ठिकाला देखील प्रायश्चित्त आहे असें ते म्हणतात. कारण दोघेही सारखेच ब्रह्मचारी आहेत; आणि दोघांनींही सारखेंच पातक केलें आहे. अभक्ष्यभक्षण करण्याप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ब्रह्मचाऱ्यांनीं मधु किंवा मांस खाळें असतां त्यांच्या व्रताचा लोप होतो आणि ते पुनः मुंज करतात त्याप्रमाणेंच येथें समजावें. (असा निश्चय करण्याचें कारण असें आहे कीं) ' ब्रह्मचाऱ्यांना प्रायश्चित्त नाही ' असें ज्या लोकांचें मत आहे त्यांच्या मताला मूलप्रमाण मिळत नाही. परंतु ' ब्रह्मचाऱ्यांना प्रायश्चित्त आहे ' असें जे लोक मानतात त्यांना ' व्रत मोडणाऱ्या ब्रह्मचाऱ्यांनै ' इत्यादि श्रुतींत जें सामान्य रीतीनें सांगितलें आहे तेंच प्रमाण मिळतें. तेव्हां

८ ज्या ब्रह्मचाऱ्याला गुरुच्या घरीं वेदाध्ययनापुरतें कांहीं दिवसपर्यंत राहून नंतर गृहस्थाश्रम घेण्याची इच्छा असते त्या ब्रह्मचाऱ्याला ' उपकुर्वाण ' म्हणतात. नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्यापेक्षां उपकुर्वाण ब्रह्मचारी निराळा आहे.

१ महापातकापेक्षां कमी जें पातक त्याला उपपातक म्हणतात.

२ ब्रह्मचर्यव्रत.

३ ' गुरुशय्या ' म्हणजे गुरुपत्नीगमन होय.

४ ' वगैरे ' शब्दानें ब्रह्महत्या वगैरे पातकें घ्यावीं.

५ मद्य.

६ पुनः मुंज करणें हें प्रायश्चित्तादाखल कर्म आहे. हें कर्म केलें म्हणजे पूर्वी उत्पन्न झालेल्या पातकापासून मनुष्य शुद्ध होतो.

(नैष्ठिकांना देखील) प्रायश्चित्त आहे हें मानणेंच अधिक सयुक्तिक आहे. हीच गोष्ट 'प्रमाणलक्षण' नांवाच्या (पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाच्या आठव्या आणि नवव्या सूत्रांमध्ये जैमिनीने) सांगितली आहे. या मती 'नैष्ठिकाला प्रायश्चित्त नाही' असें जें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे तें 'त्या नैष्ठिकानें व्रत न मोडण्याविषयीं काळजीपूर्वक यत्न करावा' अशा हेतूनें सांगितलें आहे असें समजावें. हीच गोष्ट भिक्षुं आणि वानप्रस्थ यांसंबंधानेंही जाणावी. उदा०—वानप्रस्थानें जर व्रत मोडलें तर त्यानें बारा रात्रपर्यंत कृच्छ्र करून महाकक्ष वाढवावा. भिक्षूनें देखील आपलें व्रत मोडलें असतां सोम वाढविण्याखेरीज (बाकीच्या सर्व गोष्टी करण्यास) वानप्रस्थाप्रमाणेंच प्रवृत्त झालें पाहिजे. शिवाय, 'आपल्या शास्त्रांतील संस्कार करावे' इत्यादि जीं प्रायश्चित्तें स्मृतीमध्ये भिक्षूकरितां सांगितलीं आहेत, तीं देखील भिक्षूनें आचरिलीं पाहिजेत. (४२)

[आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये त्रेचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ४३) स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांतील मनुष्याचें व्रत मोडलें असतां त्याला लोकांनीं बहिष्कृतच करावें; मग तें महापातक असो, किंवा उपपातक असो. त्या मनुष्यानें प्रायश्चित्त घेतलें तरी त्याच्याशीं भोजन, अध्ययन वगैरे व्यवहार लोकांनीं करूं नयेत. कारण तसल्या मनुष्याची स्मृतीमध्ये अत्यंत निंदा केली आहे, आणि शिष्ट लोकांची बहिवाटही तशीच आहे.]

७ परस्परविरुद्ध अशा दोन गोष्टींचा विकल्प प्राप्त झाला असतां त्यांमध्ये श्रुतिसिद्ध जी गोष्ट असेल तीच ग्राह्य आहे असें या दोन सूत्रांचें तात्पर्य आहे.

८ म्हणजे नैष्ठिकाला मुळींच प्रायश्चित्त नाही अशा हेतूनें सांगितलें नाही.

९ संन्यासी.

१० अ. ३ पा. ४ सू. ३९ टी. ३ पहा.

११ 'महाकक्ष' म्हणजे गवताचें रान. तें वाढवावें म्हणजे रानांमधील गवत पाणी घालून वाढवावें. हें कर्म प्रायश्चितादाखल सांगितलें आहे.

१२ सोमवल्लीशिवाय बाकीच्या वल्ली व गवत वगैरे पाणी घालून वाढविली पाहिजेत.

१३ ध्यान करणें, प्राणायाम करणें हे संस्कार होत.

१४ एकंदरीत, कोणत्याहि आश्रमांतल्या मनुष्याच्या हातून आपलें व्रत मोडलें असतां त्यानें प्रायश्चित्त घेतलें पाहिजे. आणि प्रायश्चित्त घेतल्यानंतरच तो आपल्या कर्माच्या योगानें आत्मज्ञानाचा अधिकारी होतो असें सिद्ध झालें.

बाहिस्तुभयथापि स्मृतेराचाराच्च ॥ ४३ ॥

४३ दोन्ही पक्षीं (त्यांना) बाहेर—(च टाकलें पाहिजे)
असें स्मृति आणि (शिष्टांचा) आचार यांवरून
(समजतें). (१२)

स्त्रीसंगरहित आश्रमांतील लोकांचें जें आपल्या आश्रमांपासून पतन तें महापातक आहे असें माना किंवा उपपातक आहे असें माना; दोन्ही पक्षीं त्यांना शिष्ट लोकांनीं बहिष्कृतच केलें पाहिजे. कारण ' जो नैष्ठिक धर्म आचरण्यास प्रवृत्त झाला आहे, परंतु जो पुन्हां त्या धर्मापासून च्युत होतो, त्याच्याकरितां एखादें प्रायश्चित्त असलेलें मला दिसत नाही कीं ज्याच्या योगानें तो आत्महत्या करणारा मनुष्य शुद्ध होईल'; तसेंच, ' जो नैष्ठिक धर्म आचरण्यास प्रवृत्त झाला असून त्यापासून च्युत झाला आहे, व जो आपल्या जातीपासून भ्रष्ट झाला आहे अशा विप्राला, तसेंच, फांशीं दिलेल्या मनुष्याला आणि ज्याला किडा चावला आहे अशा मनुष्याला जो शिवतो त्यानें चांद्रायण करावें' इत्यादि स्मृतींमध्ये व्रत मोडणाऱ्या मनुष्याची अतिशय निंदा केली आहे. शिवाय, शिष्टाचारावरूनही (ते बहिष्कृत होतात असें सूचित होतें). कारण शिष्ट लोक त्या मनुष्याबरोबर यज्ञ, अध्ययन विवाह वगैरे कोणतीच कर्मे करित नाहीत. (४३)

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चव्वेचाळिसाव्या सूत्रापासून शेहेचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः— (सू. ४४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं यज्ञांतील उद्गीथ वगैरे पदार्थासंबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत तीं यजमानाचींच कर्मे आहेत. कारण, सांग कर्मप्रयोग करण्याचा अधिकार यजमानालाच आहे. शिवाय, त्या उपासनांचें फल त्यालाच मिळत असतें; आणि 'कर्ताच फलाचा उपभोग घेतो' असा नियम आहे. आतां ' ऋत्विजाला जें कांहीं फल प्राप्त होतें तें बृहदारण्यकामध्ये मुद्दाम सांगितलें असल्यामुळेंच प्राप्त होतें' असें समजावें. (सू. ४५) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं कर्मे ऋत्विजांचीच आहेत. कारण त्याकरितांच ऋत्विज् लोकांना यजमानानें दक्षिणा देऊन विकत घेतलेलें असतें. तसेंच ' उद्गातानामक ऋत्विज् हा उद्गीथोपासनेचा कर्ता आहे ' असें छांदोग्यश्रुतीवरूनही सूचित होते. आतां 'कर्ताच फलाचा उपभोग घेतो' हा नियम आहे खरा; पण जेथें एक मनुष्य दुसऱ्याकरितां कांहीं कर्म करतो तेथें हा नियम लागू होत नाही.

१ जरी ते लोक प्रायश्चित्त घेऊन आत्मज्ञानाचे अधिकारी झाले, तरी ते लोक व्यवहाराला पात्र नाहीत, म्हणजे शिष्ट लोकांनीं त्यांच्याबरोबर भोजन, अध्ययन वगैरे व्यवहार करण्याला ते योग्य नाहीत.

(सू. ४६) शिवाय ' ऋत्विजांनीं केलेल्या उपासनांचें फल यजमानालाच प्राप्त होतें ' असें छांदोग्य वगैरे श्रुतीवरून सिद्ध होतें. तात्पर्य, ' उपासना ह्या ऋत्विजांनींच करावयाच्या आहेत ' असें सिद्ध झालें.]

स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः ॥ ४४ ॥

**४४ (उपासनांचें कर्तृत्व) यजमानालाच आहे, कारण
श्रुतीमध्ये फल सांगितलें आहे असें आत्रेय
म्हणतो. (१३)**

कर्मांला अंगभूत ज्या उपासना आहेत त्यांच्या संबंधानें असा संशय येतो कीं, तीं यजमानाचीं कर्मे आहेत किंवा ऋत्विजांचीं कर्मे आहेत. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं) तीं यजमानाचीं कर्मे आहेत. कशावरून ? फलें सांगितलीं आहेत यावरून. " जो असें जाणून पांच प्रकारच्या सामाची ' वृष्टि ' या रूपानें उपासना करतो त्याच्याकरितां वृष्टि होते, व तो दुसऱ्यांना वृष्टि प्राप्त करून देतो " (छां. २।३।२) इत्यादि वाक्यांमध्ये. फलें सांगितलीं आहेत. आतां, तीं फलें यजमानालाच प्राप्त होतात असें मानणें सयुक्तिक आहे. कारण, सांग कर्मप्रयोग करण्याचा अधिकार त्यालाच आहे. आणि ज्याला कर्म करण्याचा अधिकार आहे त्यालाच त्या फलांचा अधिकार आहे. आतां, फल हें उपासनांच्या कर्त्यालाच प्राप्त होतें असें पुढील श्रुतीवरून समजतेंः—' जो उपासना करतो त्याच्याकरितां वृष्टि होते ' . शंकाः—ऋत्विजाला देखील फल प्राप्त होतें असें पुढील

१ म्हणजे त्या उपासना यजमानानें करावयाच्या आहेत किंवा ऋत्विजांनीं करावयाच्या आहेत.

२ हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन असे सामाचे पांच प्रकार आहेत (अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टीप १७ पहा). त्यांवर वर्षणाला अंगभूत ज्या पांच गोष्टी त्यांची भावना जो करतो, म्हणजे हिंकार हा पुरोवात (पूर्वेकडचा वारा) आहे, प्रस्ताव हा मेघ आहे, उद्गीथ हा पाऊस आहे, प्रतिहार ही मेघगर्जना आहे, आणि निधन ही पावसाची अखेर आहे असें जाणून जो पांच प्रकारच्या सामाची वृष्टिरूपानें उपासना करतो.

३ जरी उपासनांना फलें सांगितलीं आहेत, व तीं फलें यजमानालाच प्राप्त होणारीं आहेत, तरी तेवढ्यावरून ' त्या उपासना यजमानानेंच केल्या पाहिजेत ' ही गोष्ट सिद्ध होत नाही असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ तेव्हां ज्याअर्थी यजमानाला फल प्राप्त होतें, त्याअर्थी तोच उपासनांचा कर्ता आहे असें सिद्ध होतें.

श्रुतीत सांगितलेले दृष्टीस पडते:—‘ज्या ज्या गोष्टीची तो स्वतःकरिता किंवा यजमानाकरिता इच्छा करतो ती ती गोष्ट तो गायनाने प्राप्त करून घेतो. (बृ. १।३।२८). उत्तर:—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, हा अपवाद श्रुतीनेच स्पष्ट सांगितला आहे. तेव्हा यावरून फलयुक्त उपासनांचे कर्तृत्व यजमानालाच आहे असे ‘आत्रेय’ नांवाचे आचार्य मानतात. (४४)

आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिकीयते ॥ ४५ ॥

४५ (ही) ऋत्विजाचीं कर्मे आहेत असे औडुलोमि म्हणतो. कारण त्या (कर्मा—) करितांच (तो) विकत घेतला जातो. (१३)

‘उपासना ही यजमानाचीं कर्मे आहेत’ असे म्हणणे बरोबर नाही. ‘ही ऋत्विजांचीं कर्मे आहेत’ असे औडुलोमिनामक आचार्यांचे मत आहे. कारण, त्या सांगकर्माकरितांच यजमानाने ऋत्विज् विकत घेतलेला असतो; आणि त्या कर्मांमध्येच उद्गीथ वगैरे उपासनांचा अंतर्भाव होतो. कारण, ज्या कर्माचा ज्याला अधिकार आहे त्यालाच (त्या कर्माशी संबंध असलेल्या) उपासनांचा अधिकार आहे. तेव्हा ‘गोदोहन’ वगैरेच्या नियमांप्रमाणे हीं कर्मे ऋत्विजांनीच केली पाहिजेत. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘दल्भपुत्र जो बक त्याने त्या (उद्गीथा-) ला जाणले; मग तो नैमिशीयांचा उद्गाता झाला’ (छां. १।२।१३) ही श्रुति ‘उद्गाता हा उपासनांचा कर्ता आहे’ असे दाखविते. आतां पूर्वपक्ष्याने जें म्हटले आहे कीं ‘कर्त्यालाच फल प्राप्त होते’ त्यावर आमचे उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण ऋत्विज् हा दुसऱ्याच्या बदल काम करित असल्यामुळे श्रुतीत तसें मुद्दाम सांगितल्यावांचून त्याचा फलाशी संबंध आहे असे मानतां येत नाही. (४५)

५ उद्गातानामक ऋत्विज्.

६ या श्रुतीमध्ये ‘स्वतःकरितां’ असे म्हटले असल्यामुळे एवढेच फल त्या ऋत्विजालाही मिळू शकेल; परंतु इतर सर्व फले यजमानालाच प्राप्त होतात असे समजावे.

१ त्याकरितांच त्याला यजमानाकडून दक्षिणा दिली जाते.

२ गोदोहन शब्दाच्या अर्थाबद्दल अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. ३ पहा.

३ म्हणजे उद्गाता हाच उद्गीथाची उपासना करतो.

४ तेव्हा जर उपासनांचा कर्ता ऋत्विज् आहे असे मानले, तर त्यालाच फल प्राप्त होईल.

५ ‘अमुक फल ऋत्विजांना प्राप्त होते’ असे विशेष रीतीने सांगितल्यावांचून.

श्रुतेश्च ॥ ४६ ॥

४६ श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळेंही (हीं ऋत्विजांचीं कर्में आहेत). (१३)

‘जे कांहीं आशीर्वाद ऋत्विज् लोक यज्ञामध्ये मागतात ते यजमानाकरितांच ते मागतात असें तो म्हणाला’ (श. ब्रा. १।३।१।२६); तसेंच, ‘म्हणून असें जाणणाऱ्या उद्गात्यानें असें बोलावें:—कोणती इष्ट गोष्ट तुझ्याकरतां मी गायनानें प्राप्त करून घेऊं?’ (छां. १।७।८-९) या श्रुती ‘ऋत्विजानें केलेल्या उपासनांचें यजमानालाच फल प्राप्त होतें’ असें दाखवितात. तेव्हां यावरून कर्माला अंगभूत ज्या उपासना आहेत तीं ऋत्विजांचीं कर्में आहेत असें सिद्ध झालें. (४६)

[आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सत्तेचाळिसाव्या सूत्रापासून एकौणपन्नासाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांश:— (सू. ४७) ‘ब्राह्मणानें पांडित्य मिळवून बाल्याच्या जोरावर राहण्याची इच्छा करावी; आणि बाल्य आणि पांडित्य मिळवून मग तो मुनि होतो’ अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्ये ‘मुनि होतो’ असें म्हटलें असल्यामुळें येथें मौनाचा विधि सांगितला नाही; तर ‘पांडित्य मिळवून’ या वाक्यांतच मौनाचा विधि सांगितला आहे. कारण, ‘पांडित्य’ आणि ‘मौन’ या शब्दांचा ‘ज्ञान’ हा एकच अर्थ आहे. तेव्हां, ज्याप्रमाणें ‘मग तो ब्राह्मण होतो’ हें पुढील वाक्य प्रशंसापर आहे त्याप्रमाणेंच ‘मग तो मुनि होतो’ हें वाक्य प्रशंसापर आहे. आतां येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘मौन’ या शब्दाचा ‘ज्ञानाचा अतिशय’ असा अर्थ असल्यामुळें त्याचा ‘पांडित्य मिळवून’ या वाक्यामध्ये विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां बाल्य आणि पांडित्य यांच्या विधीप्रमाणेंच ‘मुनि होतो’ हा मौनाचा विधि सांगितला आहे. आतां ‘मौन’ शब्दाचा ‘संन्यासाश्रम’ असा जो अर्थ कांहीं ठिकाणीं घेतला जातो तो लाक्षणिक होय. आतां ‘पांडित्य मिळवून’ या वाक्यांत ज्ञानाचा विधि सांगून पुनः ‘मुनि होतो’ या वाक्यांत जो ज्ञानाच्या अतिशयाचा विधि सांगितला आहे त्यावरून श्रुति असें सुचविते कीं मनुष्यानें ज्ञान प्राप्त झालें तरी त्याच्या अतिशयाकरितां प्रयत्न करावा. कारण, हा संसार अनादि असल्यामुळें त्यांतील भेददृष्टि एकाएकीं दूर होणार नाही. तात्पर्य, सर्वसंगपरित्याग करून संन्यासाश्रम घेण्याविषयीं या श्रुतीचा विशेष आग्रह आहे असें समजावें. (सू. ४८) आतां छांदोग्य-श्रुतीनें गृहस्थाश्रम सांगूनच जो उपसंहार केला आहे, तो गृहस्थाश्रमी मनुष्याला मोठेपणा

१ उद्गीथ जाणणारा असा जो उद्गाता नांवाचा ऋत्विज् त्यानें यजमानाला असें बोलावें.

देण्याकरितांच आहे; संन्यासाश्रमाविषयी अनादर दाखविण्याकरितां नव्हे. (सू. ४९)
 ' ज्याप्रमाणें संन्यास आणि गृहस्थाश्रम हे श्रुतीवरून सिद्ध होतात, त्याप्रमाणेंच ब्रह्मचर्य
 आणि वानप्रस्थ हे आश्रमही श्रुतीवरून सिद्ध होतात ' असें समजावें.]

सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत् ॥ ४७ ॥

४७ ज्याला सामान्य ज्ञान आहे अशा मनुष्याला सहकारी

अशा निराळ्या गोष्टीचा विधिच सांगितला आहे.

(बाल्य आणि पांडित्य यांच्या विधींच्या

मानानें मौनाचा विधि) तिसरा

आहे. ' विधी ' वगैरेंप्रमाणें

हें होय. (१४)

बृहदारण्यकामध्ये असें म्हटलें आहे :— ' म्हणून ब्राह्मणानें पांडित्य मिळवून
 बाल्या—(च्या जोरा-) वर राहण्याची इच्छा करावी; बाल्य आणि पांडित्य
 मिळवून मग तो मुनि होतो, आणि अमौन आणि मौन मिळवून मग
 तो ब्राह्मण होतो ' (बृ. ३।५।१). आतां येथें असा संशय येतो कीं या
 श्रुतीमध्ये मौनाचा विधि सांगितला आहे किंवा नाहीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे
 कीं या श्रुतीमध्ये मौनाचा विधि सांगितला नाहीं. कारण ' बाल्या—(च्या जोरा-)
 वर राहण्याची इच्छा करावी ' या वाक्यांतच विधि समाप्त होतो. कारण, ' मग तो
 मुनि होतो ' या वाक्यांत विधिवोधक क्रियापद असलेलें उपलब्ध होत नाहीं; म्हणून

१ ' म्हणून ' म्हणजे पूर्वीच्या ब्रह्मवेत्त्यांनीं संन्यासी होऊन भिक्षा मागितली म्हणून,
 हल्लींच्या ब्राह्मणानें म्हणजे ब्रह्मवेत्त्यानें देखील पांडित्य मिळवून म्हणजे ज्ञान संपादन करून
 बाल्याच्या जोरावर म्हणजे त्या ज्ञानाचें जें बालाप्रमाणें शुद्ध अंतःकरण असणें हें सामर्थ्य त्या
 सामर्थ्याच्या जोरावर राहण्याची इच्छा करावी; म्हणजे मग त्याला इंद्रियें हीं विषयलंपट करणार
 नाहींत. असें झाल्यानंतर मग तो मुनि होतो म्हणजे त्यानें मौन धारण करावें म्हणजे त्यानें
 ज्ञानातिशयरूप जें मौन तें मिळवावें. या ज्ञानातिशयालाच ' ध्यान ' म्हणतात. अशा
 रीतीनें अमौन म्हणजे बाल्य व पांडित्य आणि मौन म्हणजे ज्ञानातिशय या गोष्टी मिळविल्या
 म्हणजे मग तो ब्राह्मण होतो म्हणजे तो ब्रह्मवेत्ता कृतकृत्य होतो असा या श्रुतीचा
 अर्थ आहे.

२ श्रुतीमधील ' मग तो मुनि होतो ' या वाक्यामध्ये ' त्यानें मौन धारण करावें '
 असा विधि सांगितला आहे किंवा नाहीं ?

हे वाक्य अनुवादरूपच आहे असें मानलें पाहिजे. आतां 'मौनाचा विधि कोठें सांगितला आहे' असें विचारशील तर (एकः—) मुनि आणि पंडित या दोन शब्दांचा 'ज्ञान' हाच अर्थ असल्यामुळें 'पांडित्य मिळवून' या वाक्यांतच मौनाचा विधि सांगितला आहे. शिवाय, 'मौन आणि अमौन मिळवून मग तो ब्राह्मण होतो' या वाक्यामध्ये ब्राह्मणत्वाचा विधि सांगितला नाही. कारण, ती गोष्ट अगोदरच निश्चित झालेली आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें 'मग तो ब्राह्मण होतो' हें प्रशंसापर वाक्य आहे त्याप्रमाणें 'मग तो मुनि होतो' हेही प्रशंसापर वाक्य आहे असें मानलें पाहिजे; कारण दोन्ही ठिकाणी श्रुतीचा निर्देश सारखाच आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—सहकारी अशा दुसऱ्या गोष्टीचा यथे विधिच सांगितला आहे. विद्येला सहकारी जें मौन त्याचा बाल्य आणि पांडित्य यांच्याप्रमाणें विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण मौन ही अपूर्व गोष्ट आहे. शंकाः— पांडित्य शब्दावरूनच मौन समजलें जातें असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः—हा दोष येत नाही. कारण 'जो मनन करतो तो मुनि' अशी व्युत्पत्ति संभवत असल्यावरून

३ म्हणजे श्रुतीमधील 'तो मुनि होतो' या वाक्याचा 'तो मौन धारण करतो' असा अर्थ आहे. तेव्हां या वाक्यांत मौनाचा फक्त अनुवाद केला आहे.

४ 'मौन' शब्दाचा 'पांडित्य' या शब्दाप्रमाणें 'ज्ञान' इतकाच अर्थ आहे; 'ज्ञानातिशय' हा मौन शब्दाचा अर्थ आहे असें पूर्वपक्षी समजत नाही.

५ ब्रह्मज्ञानाचा.

६ कारण, या श्रुतीच्या आरंभीच 'ब्राह्मणानें (म्हणजे ब्रह्मवेत्त्यानें)' असें म्हटलें आहे.

७ ब्राह्मणानें अमुक गोष्ट करावी असें सांगून पुढें ती गोष्ट केल्यामुळें तो ब्राह्मण होतो असें म्हटलें असतां त्याचा 'ती गोष्ट केल्यामुळें तो ब्राह्मण कृतकृत्य होतो' असाच अर्थ केला पाहिजे. कारण तो ब्राह्मण आहे हें पूर्वीपासून सिद्धच आहे. तेव्हां अर्थातच 'मग तो ब्राह्मण होतो' या वाक्यामध्ये त्या ब्राह्मणाची केवळ प्रशंसा केली जाते असें समजावें.

८ आत्मसाक्षात्काररूपी विद्येला.

९ एखाद्या गोष्टीचें ज्ञान झाल्यानंतर तें ज्ञान दृढ होण्याकरितां लोक मनन करीत असतात. तेव्हां 'ज्याला अतिशय ज्ञान आहे तो मुनि' असा मुनि शब्दाचा अर्थ होतो. आतां मुनीचा जो धर्म तेंच मौन होय. एकंदरीत, मौन म्हणजे ज्ञानाचा अतिशय असें सिद्ध होतें.

आणि 'मुनींमध्ये देखील मी व्यास आहे' (भ. गी. १०।३७) असे प्रयोग दृष्टीस पडत असल्यावरून 'मुनि' शब्दाचा 'ज्ञानाचा अतिशय' असा अर्थ आहे असे समजते. शंकाः—'गृहस्थावस्था, आचार्यगृहवास, मौन' आणि वानप्रस्थ' या वाक्यांत 'मुनि' या शब्दाचा 'शेवटला आश्रम' असाही अर्थ असलेला दृष्टीस पडतो. उत्तरः—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण 'मुनिश्रेष्ठ जो वाल्मीकि' इत्यादि वाक्यांमध्ये व्यभिचार दृष्टीस पडतो. आतां 'गृहस्थावस्था' इत्यादि वरील वाक्यामध्ये जो 'मौन' या शब्दाचा 'शेवटला आश्रम' हा अर्थ घेतला आहे त्याचे कारण जवळ इतर आश्रम सांगितले आहेत, आणि शेवटला आश्रमच काय तो सांगावयाचा उरला आहे. तेव्हां शेवटल्या आश्रमांत ज्ञान ही प्रधान गोष्ट असल्यामुळे त्या आश्रमाचा 'मौन' या शब्दाने निर्देश केला आहे. तेव्हां, यावरून बाल्य आणि पांडित्य या दोन अवस्थांच्या मानाने ज्ञानातिशयरूप जी तिसरी मौनावस्था तिचा येथे विधि सांगितला आहे असे समजले पाहिजे. आतां, बाल्यावस्थेच्या वाक्यांतच विधि समाप्त होतो असे जे पूर्वपक्षाने म्हटले आहे, त्यावर उत्तरः—असे जरी आहे तरी मुनित्वाचा देखील '(मग) त्याने मुनि व्हावे' असा विधिच सांगितला आहे असे मानले पाहिजे. कारण मुनित्व ही अपूर्व गोष्ट आहे. तसेच 'मिळवून' असे (मौनाच्या संबंधाने) क्रियापद घातले असल्यावरून देखील मौनाचा बाल्य आणि पांडित्य यांच्याप्रमाणे विधिच सांगितला आहे असे मानले पाहिजे.

'तशा (मनुष्या-) ला' म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्याला म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्य जो संन्यासी त्याला हा (मौनाचा) विधि सांगितला आहे असे कशावरून समजते? अशावरून कीं 'आत्म्याला जाणून पुत्र वगैरेंच्या इच्छा सोडून देऊन ते भिक्षाचर्य धारण करतात' या मागील वाक्यावरून येथे संन्यास्याचेच प्रकरण सुरू आहे असे समजते. शंकाः—संन्यास्याला जर ज्ञान आहे, तर त्याच्या

१० मुनींमध्ये म्हणजे ज्यांना ज्ञानातिशय प्राप्त झाला आहे त्यांच्यामध्ये. येथे मुनि या शब्दाचा असा अर्थ आहे असे या 'व्यास' शब्दावरून समजते. कारण व्यासाला अतिशय ज्ञान होते असे प्रसिद्धच आहे.

११ मुनि म्हणजे संन्यासी, त्याचा जो धर्म ते मौन, म्हणजे संन्यासाश्रम होय.

१२ आपस्तंब सूत्रामध्ये चार आश्रमांचा निर्देश करतांना हे वाक्य घातले आहे.

१३ म्हणजे वाल्मीकि ऋषि हा संन्यासी नसूनही त्याला मुनिश्रेष्ठ असे म्हटले आहे. यावरून मुनि या शब्दाचा संन्यासी हा सार्वत्रिक अर्थ नव्हे असे सिद्ध होते.

१४ मुनित्व म्हणजे मौन होय. यालाच ध्यान म्हणतात.

१५ भिक्षाचर्य धारण करतात म्हणजे संन्यस्त होतात. कारण, भिक्षा मागणे हे संन्यासाचे चिन्ह आहे.

ठिकाणीं ज्ञानाचा अतिशयही आहेच. मग मौनाचा विधि सांगण्याचें कारण काय ? यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—‘ (त्याला) अनुलक्षून (हा विधि आहे) ’ याचा अर्थ:—ज्याच्या ठिकाणीं भेददृष्टि प्रबल असल्यामुळें ज्ञानाचा अतिशय असत नाहीं, त्याला अनुलक्षून हा (मौनाचा) विधि सांगितला आहे. ‘विधि’ वगैरेंप्रमाणें हें होय; ज्याप्रमाणें ‘स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें दर्शपूर्णमास इष्टी कराव्या’ इत्यादि विधींच्या संबंधानें ‘अग्नीचें अन्वाधान’ इत्यादि अंगभूत गोष्टींचे सहकारी या रूपानें विधी सांगितले आहेत, त्याप्रमाणें ज्यामध्ये विधि सांगण्याचा उद्देश नाहीं, तर ज्ञान सांगण्याचा उद्देश आहे अशा या प्रकृत वाक्यामध्ये सुद्धां मौनाचा (सहकारी या रूपानें) विधि सांगितला आहे असें समजावें. (४७)

शंका:—अशा रीतीनें बाल्य वगैरे धर्मीनीं युक्त असा संन्यासाश्रम श्रुतीवरून सिद्ध होत असतां छांदोग्यामध्ये ‘अध्ययन संपवून गृहस्थ बनून’ (छां. ८।१५।१) या वाक्यांत गृहस्थाश्रम सांगूनच जो श्रुतीनें उपसंहार केला आहे तो कसा ? कारण तसा उपसंहार करून ‘त्या आश्रमाविषयीं आपला आदर आहे’ असें श्रुति दाखविते.

यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः ॥ ४८ ॥

४८ परंतु (गृहस्थाला) सर्व (कर्में) असल्यामुळें (श्रुतीनें)
गृहस्थाश्रम (सांगूनच) उपसंहार केला आहे. (१४)

सूत्रांतील ‘परंतु’ हा शब्द गृहस्थाला कांहीं विशेष आहे असें सांगण्याकरितां घातला आहे. ‘गृहस्थाला सर्व कर्में करावयाचीं आहेत’ असा त्याला विशेष सांगितला आहे. कारण ज्यांमध्ये पुष्कळ आयास आहेत अशीं स्वतःच्या आश्रमाचीं

१६ घट, पट वगैरे वस्तू ह्या आत्म्यापेक्षां भिन्न आहेत अशी भेददृष्टि ज्याची कायम असते, त्याला ज्ञानाचा अतिशय प्राप्त होत नाहीं; म्हणजे त्याला ध्यान करतां येत नाहीं.

१७ ‘अग्नीचें अन्वाधान’ म्हणजे हवन करण्याकरितां अग्नि प्रज्वलित करणें.

१ ‘एखाद्यानें अध्ययन संपवून गृहस्थाश्रमी होऊन यथाविधि सर्व कर्में केलीं असतां तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो आणि तेथून तो कधीही माघारा येत नाहीं’ असा छांदोग्यामध्ये गृहस्थाश्रम सांगूनच उपसंहार केला असल्यामुळें संन्यासाश्रमापेक्षां गृहस्थाश्रमाविषयींच श्रुतीनें आपला विशेष आदर दाखविला आहे. यावरून ‘संन्यासाश्रम हा प्रशस्त नाहीं’ असें सिद्ध होतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

अनेक यज्ञ वगैरे कर्म त्याला कर्तव्यरूपाने श्रुतीने सांगितली आहेत; तसेंच, इतर आश्रमांची अहिंसा, इंद्रियदर्शन वगैरे कर्म देखील त्याला संभवतील तशी (करावयाची) आहेत. तेव्हां गृहस्थाश्रम सांगून जो श्रुतीने उपसंहार केला आहे त्यांत कांहीं विरुद्ध नाही. (४८)

मौनवदितरेषामप्युपदेशात् ॥ ४९ ॥

४९ मौन, (गार्हस्थ्य यां-) प्रमाणे इतरांचा देखील निर्देश केला असल्यामुळे (चारी आश्रम सारखेच घेतले पाहिजेत). (१४)

ज्याप्रमाणे मौन आणि गृहस्थता हे दोन आश्रम श्रुतीवरून सिद्ध आहेत, त्याप्रमाणे वानप्रस्थ, गुरुगृहवास हे इतर आश्रम देखील श्रुतीवरून सिद्ध आहेत. कारण, ' तप हीच दुसरी (शाखा) होय, व आचार्यांच्या घरी राहणारा ब्रह्मचारी ही तिसरी शाखा होय ' (छां० २।२३।१) इत्यादि श्रुती आम्हीं मागे दाखविल्याच आहेत. तेव्हां श्रुतीने चारी आश्रम सारखेच सांगितले असल्यामुळे त्या चारी आश्रमांचे विकल्पाने किंवा समुच्चयाने सारखेच अनुष्ठान केले पाहिजे. आश्रम दोनच असून सूत्रामध्ये ' इतरांचा ' असे जे बहुवचन घातले आहे ते त्या दोन आश्रमांचे अनेक पोटभेद आहेत अशा अभिप्रायाने किंवा त्या दोन आश्रमांचे अनुष्ठान करणारे लोक अनेक आहेत अशा अभिप्रायाने घातले आहे असे समजावे. (४९)

२ इंद्रियनिग्रह.

३ म्हणूनच त्या गृहस्थाश्रमी मनुष्याला केवळ मोठेपणा देण्याकरितांच श्रुतीने गृहस्थाश्रम सांगून उपसंहार केला आहे, संन्यासाश्रमाविषयी अनादर दाखविण्याकरितां केला नाही असे समजावे.

१ ज्या आश्रमामध्ये मौन म्हणजे ध्यान हे प्रधान आहे असा जो संन्यासाश्रम तो येथे ' मौन ' शब्दाने घेतला आहे.

२ गृहस्थाश्रम.

३ गुरुगृहवास म्हणजे गुरुच्या घरी राहणे म्हणजे ब्रह्मचर्याश्रम होय.

४ अ. ३ पा. ४ सू. १९।२० मध्ये.

५ आतां सूत्रामधील ' इतर ' शब्दाने ब्रह्मचर्य, आणि वानप्रस्थ या दोन आश्रमांचा परामर्श होत असल्यामुळे ' इतरांचा ' (सं. इतरेषां) असे जे बहुवचन घातले आहे ते लागत नाही अशी जी शंका येते तिचे हे उत्तर दिले आहे.

६ वैश्वानस, औदुंबर, वालखिल्य आणि फेन असे वानप्रस्थाश्रमाचे चार पोटभेद आहेत, तसेंच, गायत्र, ब्राह्म, प्राजापत्य आणि बृहत् असे ब्रह्मचर्याचे चार पोटभेद आहेत.

[आतां येथून पंधराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पन्नासावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ५०) पूर्वीच्या अधिकरणांत दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये ' बाल्य मिळवून ' असा बाल्याचा विधि सांगितला आहे. आतां तेथें ' बाल्य ' शब्दाचा ' लहानपणा ' असा अर्थ घेतां येत नाही. कारण कितीही प्रयत्न केले तरी तो मिळणार नाही. तेव्हां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ज्ञानी मनुष्यानें बाल्य मिळवावें ' म्हणजे त्यानें बालाप्रमाणें वाटेल तें खावें, वाटेल तें प्यावें, वाटेल तसें वागावें; आणि असें केलें तरी तो ज्ञानी असल्यामुळें त्याला दोष लागणार नाही. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं वाटेल तसें वागलें असतां ' अमुक गोष्ट करावी, अमुक गोष्ट करूं नये ' अशा प्रकारच्या विधिनिषेध सांगणाऱ्या श्रुती विरुद्ध होतील. शिवाय, जर ज्ञानी मनुष्य बालाप्रमाणें वागणूक करील तर त्याच्या हातून ज्ञानाचा अभ्यास होणार नाही. आणि येथें तर ज्ञानाच्या अभ्यासाकरितांच बाल्याचा विधि सांगितला आहे. तेव्हां येथें ' बाल्य मिळवावें ' म्हणजे ' ज्ञानी मनुष्यानें बालाप्रमाणें निष्कपटपणानें आचरण करावें ' असेंच मानलें पाहिजे. स्मृतीमध्येही ज्ञानी मनुष्याचें असेंच आचरण सांगितलें आहे.]

अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् ॥ ५० ॥

५० ' प्रौढि न मिरवितां (त्यानें राहावें ' असा प्रकृत वाक्याचा अर्थ होय). कारण (अशा रीतीनें या वाक्याचा) संबंध जुळतो. (१५)

' म्हणून ब्राह्मणानें पांडित्य मिळवून बाल्या—(च्या जोरा-) वर राहण्याची इच्छा करावी ' (बृ. ३।५।१) या श्रुतीमध्ये बाल्यावस्था ही अनुष्ठेयरूपानें सांगितली आहे. आतां, या श्रुतीतील ' बाल्य ' हा शब्द ' बालाचा भाव ' किंवा ' बालाचें कर्म ' या दोन अर्थी तद्धित प्रत्यय लावून साधिला आहे. (आतां ' बाल्य ' हा शब्द ' बालाचा भाव ' म्हणजे ' बालाची एक विशेष प्रकारची वयोवस्था ' या अर्थानें येथें घेतांच येत नाही). कारण ती विशेष प्रकारची वयोवस्था आपल्याला वाटेल तेव्हां संपादन करतां येत नाही. पण ' वाटेल तेव्हां आणि वाटेल तेथें मूत्रपुरीषोत्सर्ग करणें इत्यादि जें बालाचें वर्तन ' त्या अर्थानें येथें ' बाल्य ' शब्द घ्यावयाचा, किंवा ' मनाची अंतर्गत शुद्धि म्हणजे इंद्रिये परिपक्व दर्शेंत नसणें आणि कपट वगैरेंचा अभाव असणें ' या अर्थानें येथें ' बाल्य ' शब्द घ्यावयाचा असा येथें संशय येतो. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझे म्हणणें असें आहे कीं) ' वाटेल तसें वागणें, बोलणें, खाणें आणि वाटेल तेथें व वाटेल तेव्हां मूत्रपुरीषोत्सर्ग करणें '

१ ' बाल ' शब्दाला ' य ' हा प्रत्यय लागून ' बाल्य ' हा शब्द सिद्ध झाला आहे. ह्या प्रत्ययाला व्याकरणांत ' तद्धित ' असें नांव आहे.

हा 'बाल्य' शब्दाचा अर्थ लोकांमध्ये अधिक प्रसिद्ध आहे; म्हणून त्याच अर्थाने येथे 'बाल्य' शब्द घेणे रास्त आहे. शंकाः—'वाटेल तसें वर्तन करणे' या अर्थाने 'बाल्य', हा शब्द येथे घेतां येत नाही; कारण तशा रीतीने 'पतितत्व' वगैरे दोष प्राप्त होऊं लागतील. उत्तरः—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ज्याप्रमाणें 'पशुहिंसा' वगैरे ठिकाणीं (यज्ञ करणाऱ्याला) दोष लागत नाही, त्याप्रमाणेंच विद्यावान् जो संन्यासी त्याला दोष लागणार नाही. कारण श्रुतीनें बाल्याचा विधि सांगितला आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, श्रुतीचें सांगणें दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतें. 'बाल्य' शब्दाचा अविरोद्ध असा दुसरा अर्थ घेतां येत असतां त्या शब्दाचा ज्याच्या योगानें दुसरीकडे सांगितलेला विधि विरुद्ध होईल असा अर्थ मानणें बरोबर नाही. शिवाय, प्रधान गोष्टीला साहाय्य करण्याकरितांच अंगांचा विधि सांगितला असतो. आणि 'ज्ञानाचा अभ्यास' हीच येथे यतीनी प्रधान गोष्ट करावयाची आहे. आतां बाल्याच्या सकल वर्तनाचा येथे विधि सांगितला आहे असें मानलें तर त्यामुळे ज्ञानाचा अभ्यास संभवणार नाहीं. तेव्हां याकरितां 'बाल्य' शब्दाचा 'मनाची एक विशेष प्रकारची अंतर्गत अवस्था' म्हणजे 'इंद्रियें परिपक्व दशेंत नसणें वगैरे' हा अर्थ येथे घेतला पाहिजे. हीच गोष्ट सूत्रकार वरील सूत्रांत सांगतातः—'प्रौढि न मिरवितां त्यानें रहावें'. याचा अर्थः—'ज्याप्रमाणें इंद्रियांना परिपक्व दशा प्राप्त झाली नसल्यामुळे बाल हा लोकांपुढें आपली प्रौढि मिरविण्याचा प्रयत्न करीत नाही त्याप्रमाणें ज्ञान, अध्ययन, धार्मिकपणा वगैरे गुणांबद्दल आपली प्रौढि न मिरवितां, कपट वगैरे सोडून देऊन रहावें' अशा रीतीनेंच या वाक्याचा 'प्रधान गोष्टीला साहाय्य करणे' या

२ ज्याप्रमाणें यज्ञाशिवाय इतर ठिकाणीं हिंसा केली असतां दोष लागतो, परंतु यज्ञामध्ये 'पशु मारावा' असा विधि सांगितला असल्यामुळे तेथे हिंसेपासून दोष लागत नाही त्याप्रमाणेंच येथेही अज्ञानी मनुष्यानें यथेच्छ आचरण केलें तर त्याला दोष लागेल; परंतु ज्ञानी मनुष्यानें बाल्याच्या जोरावर रहावें असा विधि सांगितला असल्यामुळे त्या ज्ञानी मनुष्यानें हवें तसें आचरण केलें तरी त्याला दोष लागणार नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

३ 'बाल्याच्या जोरावर रहावें' हें श्रुतीचें सांगणें.

४ 'मनुष्यानें अभक्ष्यभक्षण वगैरे यथेष्ट आचरण करूं नये' इत्यादि निषेधवाक्यांशीं अविरोद्ध.

५ अंगभूत गोष्टींचा.

६ संन्यासी लोकांना.

७ कारण, बाल हा ज्ञानाचा अभ्यास करीत नसतो.

८ 'वगैरे' शब्दानें कपट वगैरेचा अभाव असणें, ढोंग न करणें इत्यादि गोष्टी घ्याव्या.

गोष्ठीर्शी संबंध जुळतो. याच गोष्ठीला अनुलक्षून स्मृतिकारांनी म्हटलें आहे :—
 ‘ ज्याला कोणी उच्च कुळांतला असें समजत नाही, नीच कुळांतला असेंही समजत नाही,
 शंख असें समजत नाही, विद्वान् असेंही समजत नाही, सदाचारी असें समजत
 नाही, दुराचारी असेंही समजत नाही, तो ब्राह्मण होय. ज्ञानी मनुष्यानें गुप्त रीतीनें
 धर्माचरण करून अप्रसिद्ध रीतीनें आपलें आयुष्य कंठावें; आणि आंधळ्याप्रमाणें,
 जडाप्रमाणें व मुक्याप्रमाणें या पृथ्वीवर फिरावें’; तसेंच, ‘ ज्याचें नांव प्रसिद्ध नाही,
 ज्याचें आचरण प्रसिद्ध नाही ’ इत्यादि. (५०)

[आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये
 एकावत्रावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—(सू. ५१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं,
 श्रवण वगैरे साधनांच्या योगानें जी विद्या प्राप्त होते ती त्याच जन्मामध्ये प्राप्त होते.
 कारण, ‘ अन्य जन्मामध्ये विद्या प्राप्त व्हावी ’ असा श्रवण वगैरे करणाऱ्या मनुष्याचा
 उद्देश नसतो. आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जर कांहीं मध्ये कर्माचा प्रतिबंध
 नसेल तर त्याच जन्मामध्ये विद्या प्राप्त होते, आणि जर प्रतिबंध असेल तर अन्य जन्मामध्ये
 प्राप्त होते. कारण, फल देण्याविषयी तयार झालेलें जें कर्म तें विद्येला प्रतिबंधक आहे.
 आतां, ‘ अमुक प्रकारचें कर्म अमक्याच वेळीं आणि अमक्याच साधनांच्या योगानें फल
 देण्याला तयार होतें ’ असा कांहीं नियम नाही. शास्त्र देखील ‘ अमुक कर्माचें अमुक
 फल आहे ’ इतकेंच सांगतें. ‘ तें अमक्याच वेळीं अमक्याच ठिकाणीं मिळेल ’ असें सांगत
 नाही. आतां ‘ अन्य जन्मामध्ये विद्या प्राप्त व्हावी ’ असा जरी मनुष्याचा उद्देश नसतो,
 तरी पण ‘ त्याच जन्मामध्ये प्राप्त व्हावी ’ असाही नसतो. शिवाय, ‘ प्रतिबंध असतांना
 विद्या उत्पन्न होत नाही ’ ही गोष्ट कठश्रुतीवरूनही सिद्ध होते. शिवाय ‘ वामदेव ऋषीला
 गर्भावस्थेंत असतांनाच विद्या प्राप्त झाली ’ असें जें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे त्यावरून
 ‘ अन्य जन्मामध्ये देखील विद्या प्राप्त होते ’ हें सिद्ध होतें. तसेंच ‘ अनेक जन्मांमध्ये
 सिद्धि मिळवून मग तो उत्तम गतीप्रत प्राप्त होतो ’ असें भगवद्गीतेमध्ये सांगितलें आहे.
 त्यावरून ‘ त्याच जन्मामध्ये विद्या प्राप्त होते ’ असा नियम मानतां येत नाही असें समजावें.]

ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात् ॥ ५१ ॥

५१ प्रस्तुत (गोष्ठी-) ना प्रतिबंध नसतांना (विद्या)

या जन्मीं देखील (उत्पन्न होते); कारण, श्रुति

असेंच सांगते. (१६)

सव्विसाव्या सूत्राला आरंभ करून आतांपर्यंत विद्येच्या निरनिराळ्या साधनांचा

१ ब्रह्मवेत्ता.

१० ‘ असा ज्ञानी मनुष्य असतो ’ असा यथे वाक्यशेष आहे.

१ श्रवण वगैरे जी विद्येचीं साधनें त्यांना.

आम्हीं निश्चय केला. आतां ' त्या साधनांचें फल म्हणून उत्पन्न होणारी जी विद्या ती या जन्मींच उत्पन्न होते किंवा कदाचित् पुढील जन्मीं देखील उत्पन्न होते ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. मग तुझे काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:— माझे म्हणणें असें आहे कीं) विद्या या जन्मींच उत्पन्न होते. कां ? कारण असें आहे कीं विद्या ही श्रवण वगैरेंपासूनच उत्पन्न होते. आणि कोणीही मनुष्य ' मला पुढील जन्मीं विद्या प्राप्त व्हावी ' या हेतूनें श्रवण वगैरेंविषयीं प्रवृत्त होत नाही; तर ' याच जन्मीं विद्या उत्पन्न व्हावी ' या हेतूनें तो श्रवण वगैरेंविषयीं प्रवृत्त होतो असें दृष्टीस पडतें. यज्ञ वगैरे कर्में देखील श्रवण वगैरेंच्या द्वारानेंच विद्या उत्पन्न करतात. कारण, विद्या ही प्रमाणापासून उत्पन्न होते. तेव्हां यावरून विद्या ही या जन्मींच उत्पन्न होते असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जेव्हां प्रस्तुत गोष्टींना प्रतिबंध नसतो तेव्हां विद्या या जन्मीं उत्पन्न होते. याचा अर्थ:—जेव्हां प्रस्तुत गोष्टींना म्हणजे विद्येच्या साधनांना परिपक्व दशेप्रत प्राप्त झालेल्या इतर कर्मांनीं प्रतिबंध केला जात नाही, तेव्हां विद्या या जन्मींच उत्पन्न होते; परंतु जेव्हां तो प्रतिबंध केला जातो, तेव्हां विद्या पुढील जन्मीं उत्पन्न होते. आतां ' कर्मांचें परिपक्व दशेप्रत पोचणें ' हें

२ वेदान्तवाक्यांचें श्रवण करणें, त्यांचें मनन करणें इत्यादि गोष्टींपासूनच.

३ आतां ' श्रवण वगैरेंपासून उत्पन्न होणारी विद्या जरी याच जन्मीं उत्पन्न होते असें मानलें, तरी यज्ञ वगैरे कर्मांच्या साहाय्यानें उत्पन्न होणारी जी विद्या ती याच जन्मीं उत्पन्न होते असें म्हणतां येत नाही; कारण यज्ञाचीं जीं स्वर्ग वगैरे फलें तीं जन्मांतरीं प्राप्त होणारीं असतात ' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

४ म्हणजे यज्ञ वगैरे कर्म हीं केवळ अंतःकरण शुद्ध करण्याच्या कामीं उपयोगीं पडतात. परंतु पुढें जी विद्या उत्पन्न होते ती श्रवण वगैरेंपासूनच साक्षात् उत्पन्न होते; आणि श्रवण वगैरे गोष्टी तर अन्य जन्मीं विद्या उत्पन्न व्हावी या हेतूनें कोणी करित नाही. तेव्हां विद्या ही या जन्मींच उत्पन्न होते असें सिद्ध झालें.

५ विद्या म्हणजे ज्ञान, हें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपासूनच उत्पन्न होत असतें. तेव्हां, शब्दाचें म्हणजे श्रुतीचें श्रवण केलें असतां शब्दरूपी प्रमाणापासून विद्या उत्पन्न होते; तसेंच, शब्दाचें मनन केलें असतां अनुमानापासून विद्या उत्पन्न होते असें मानणें रास्त आहे.

६ आपलें फल देण्याविषयीं तयार झालेल्या.

७ आतां, ज्याप्रमाणें कर्म हें विद्येच्या श्रवण वगैरे साधनांना प्रतिबंध करून आपण परिपक्व दशेला पोचतें म्हणजे फल देण्याविषयीं तयार होतें, त्याप्रमाणें त्या कर्मांना प्रतिबंध करून श्रवण वगैरे साधनें हीं परिपक्व दशेला कां पोचत नाहीत ? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

देश, काल आणि निमित्तकारण यांच्या प्राप्तीवर अवलंबून आहे. आणि एका कर्माला पक्क करणारी जी देश, काल, व निमित्तकारणें तींच दुसऱ्या कर्माला देखील पक्क करतात असा नियम करतां येत नाही. कारण, ज्यांचीं विरुद्ध फलें आहेत अशींही कर्में असतात. शास्त्राचें देखील 'अमुक कर्माचें अमुक फल आहे' एवढेंच सांगण्या-विषयीं तात्पर्य आहे; देश, काल आणि निमित्तकारणें हीं सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. आतां, साधनांच्या विशेष प्रकारच्या सामर्थ्यामुळे एखाद्या कर्माची अपूर्व शक्ति प्रकट होते; परंतु दुसऱ्याची ती शक्ति कुंठित होऊन (प्रकट न होतां तशीच) राहते.

तसेंच, विधेसंबंधानें सामान्य हेतु मनांत धरतां येत नाही अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाही. कारण 'मला या जन्मीं किंवा पुढील जन्मीं विद्या प्राप्त व्हावी' असा हेतु मनांत धरण्याला कांहीं प्रत्यवाय नाही. तसेंच, श्रवण वगैरेच्या द्वारानें जरी विद्या उत्पन्न होते, तरी प्रतिबंधाचा नाश झाला म्हणजेच ती उत्पन्न होते^{१३}. याच गोष्टीला अनुलक्षून श्रुति 'आत्मा दुर्बोध आहे' असें सांगते. उदा०—'जो'^{१४} पुष्कळांना

८ तात्पर्य, कर्मांना परिपक्व दशेप्रत पंचविणारी देश, काल वगैरे साधनें असतात; आणि त्या वेळीं श्रवण वगैरे साधनांना परिपक्व दशेप्रत पंचविणारी साधनें नसतात म्हणून त्यांचा परिपाक होत नाही.

९ तात्पर्य, देश, काल वगैरे साधनें देखील सर्वांना एकदम परिपक्व दशेप्रत पंचवितात असें समजूं नये.

१० म्हणजे, अमुक कर्माचें अमुक फल आहे एवढेंच शास्त्र सांगतें; तें फल अमक्या वेळीं अमक्या ठिकाणीं अमुक साधनांच्या योगानें मिळेल इतकी जबाबदारी शास्त्रानें आपल्याकडे घेतली नाही.

११ आतां 'मला पुढील जन्मीं विद्या प्राप्त व्हावी' या हेतूनें मनुष्य श्रवण वगैरेविषयीं प्रवृत्त होत नाही असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर भाष्यकार देत आहेत.

१२ आतां विद्या ही श्रवण वगैरेच्या योगानेंच उत्पन्न होत असल्यामुळे ती या जन्मींच उत्पन्न झाली पाहिजे; कारण, श्रवण वगैरे प्रमाणांचें दृष्ट फल आहे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१३ लोकांमध्ये देखील शब्द वगैरे प्रमाणांवरून उत्पन्न होणारा जो अनुभव त्याला एखादी वस्तु प्रतिबंधक असल्यास त्या वस्तूचा प्रतिबंध दूर झाल्यानंतरच तो अनुभव उत्पन्न होतो असें प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थः—अंधकारामध्ये घट ठेविला असतां 'येथें घट आहे' असें जरी आपल्याला कोणी सांगितलें, तरी त्या वाक्यापासून आपल्याला त्या घटाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाही. पण तोच अंधकाररूपी प्रतिबंध दूर झाला म्हणजे आपल्याला घटाचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो.

ऐकण्याला देखील मिळत नाही; ऐकिला जात असून देखील जो पुष्कळांना समजत नाही; (त्यांचे स्वरूप) सांगणारा हुषार मनुष्य दुर्लभ आहे. याचा साक्षात्कार करून घेणारा (दुर्लभ आहे), हुषार गुरूने शिकविले असता त्याचे ज्ञान करून घेणाराही दुर्लभ आहे' (क. २।७). तसेच; ' गर्भात असतांनाच वामदेवाने मी ब्रह्म आहे असे जाणले ' ही श्रुति देखील मागील जन्मांत मिळविलेल्या साधनांच्या योगाने पुढील जन्मी ज्ञान उत्पन्न होते असे दाखविते. कारण, गर्भामध्ये मूल असतांना त्याला या जन्मीची साधने मिळविणे संभवनीय नाही. स्मृतीमध्ये देखील ' हे कृष्णा ! ज्याला योगसिद्धि प्राप्त झाली नाही त्याला कोणती गति प्राप्त होते ? ' (भ. गी. ६।३७) असा अर्जुनाने प्रश्न विचारला असता भगवान् वासुदेव असे उत्तर देतात:—' बाबा, कल्याण कर्म करणाऱ्या मनुष्याला दुर्गति प्राप्त होत नाही ' (भ. गी. ६।४०); पुन्हा ' त्या मनुष्याला पुण्यलोक प्राप्त होतो आणि तो चांगल्या कुलामध्ये जन्म पावतो ' असे सांगून नंतर ' तेथे त्याला पूर्व देहांतला ज्ञान-संयोग प्राप्त होतो ' (भ. गी. ६।४३) इत्यादि श्लोकांपासून ' तो अनेक जन्मांमध्ये सिद्धि मिळवून मग उत्तम गतीप्रत प्राप्त होतो ' (भ. गी. ६।४५) या श्लोकापर्यंत हीच गोष्ट सांगतात. तेव्हा यावरून जसा जसा प्रतिबंधांचा नाश होतो तशी तशी विद्या ही या जन्मी किंवा पुढील जन्मी उत्पन्न होते असे सिद्ध झाले. (५१)

[आतां येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बावन्नावे एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू. ५२) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं आत्मविद्येचे जें मोक्षरूपी फल त्याचे उत्कृष्ट आणि निकृष्ट इत्यादि अनेक प्रकार आहेत. जशी विद्या असेल तसे तें फल प्राप्त होतें. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं मोक्षावस्था ही एकच प्रकारची आहे. कारण मोक्षावस्था म्हणजे ब्रह्मच होय. आणि ' ब्रह्म तर एक प्रकारचेच आहे ' असे बृहदारण्यक वगैरे अनेक श्रुतींवरून निश्चित होतें. आतां, विद्येची जी साधने ती आपल्या सामर्थ्यांनुसृत विद्येमध्ये कांहीं विशेष प्रकार उत्पन्न करूं शकतील. पण मोक्षामध्ये मात्र तसा कांहींच प्रकार होणार नाही. वास्तविक विचार केला तर मोक्षाप्रमाणेच विद्येचेही अनेक प्रकार संभवत नाहीत. कारण, विद्या ही उत्कृष्टच आहे. आतां, फरक इतकाच का कर्माच्या प्रतिबंधामुळे विद्या प्राप्त होण्याला कदाचित् वेळ लागतो. परंतु विद्या प्राप्त झाली असतां मोक्ष प्राप्त होण्याला बिलकुल वेळ लागत नाही. आतां गुणांच्या कमज्यास्तपणामुळे सगुण विद्यांचे अनेक प्रकार संभवतील, व त्यामुळे त्यांच्या फलांचेही अनेक प्रकार होतील. परंतु निर्गुण विद्येचे आणि तिच्या मोक्षरूपी फलाचे अनेक प्रकार मुळीच संभवत नाहीत असे समजावे.]

१५ त्या परमात्म्याचे.

१६ ज्या मनुष्याला योगाने म्हणजे विद्येच्या साधनाने सिद्धि म्हणजे फलप्राप्ति झाली नाही; म्हणजे ज्याला कांहीं प्रतिबंध असल्यामुळे विद्या प्राप्त झाली नाही त्याला कोणती गति प्राप्त होते ?

एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः ॥ ५२ ॥

५२ मुक्ति—(रूप) फलासंबंधाने असा नियम नाही.
कारण ती अवस्था (श्रुतीने) निश्चित केली
आहे. (१७)

“ ज्याप्रमाणे विद्येच्या साधनांवर अवलंबून असणाऱ्या मुमुक्षूच्या विद्यारूप फलासंबंधाने ‘ साधनांच्या विशेष प्रकारच्या सामर्थ्यामुळे या जन्मीं किंवा पुढील जन्मीं विद्या उत्पन्न होते ’ असा भेदाचा नियम दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणे मुक्तिरूप फलासंबंधाने देखील ‘ उत्कृष्ट किंवा निकृष्ट मुक्ति ’ असा भेदाचा नियम आहे ” अशी शंका घेऊन सूत्रकार तिच्यावर उत्तर देतातः—‘ मुक्तिरूप फलासंबंधाने (असा) नियम नाही ’. (याचा अर्थः—) मुक्तिरूप फलासंबंधाने अशा प्रकारचा भेदाचा नियम आहे अशी शंका घेऊं नये. कां ? कारण असें कीं, ती अवस्था श्रुतीने निश्चित केली आहे : सर्व वेदान्तवाक्यांमध्ये मोक्षावस्था एकरूपच आहे असें निश्चित केले आहे. कारण, मोक्षावस्था म्हणजे ब्रह्मच होय. आणि ब्रह्माचा तर अनेक आकारांशी संबंध नाही. कारण, ते एकरूप आहे असें पुढील श्रुतींवरून निश्चित होतेंः—‘ जें स्थूल नाही, अणु नाही ’ (बृ. ३।८।८) “ तो हा ‘ असा नाही, असा नाही ’ असा (निषेध-मुखाने वर्णिलेला) आत्मा ” (बृ. ३।९।२६); ‘ जेथे दुसरें कांहीं पाहत नाही ’ (छां ७।२।४।१); ‘ हें अमृत असें ब्रह्मच पुढें आहे ’ (मुं. २।२।११); ‘ जें हें सर्व आहे तो हा आत्मा होय ’ (बृ. २।४।६); ‘ तो हा खरोखर मोठा, जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, मृत्युरहित, भयरहित आत्मा ब्रह्म होय ’ (बृ. ४।४।२५); ‘ जेव्हां ह्याला सर्व आत्मरूपच होतें, तेव्हां तो कशाने काय पाहील ? ’ (बृ. ४।५।१५) इत्यादि.

शिवाय, विद्येचीं साधनें हीं आपल्या विशेष प्रकारच्या सामर्थ्यामुळे स्वतःचें फल जी विद्या तिच्या ठिकाणींच एखादा अतिशय उत्पन्न करतील; परंतु विद्येचें

१ विद्यारूप फल हें या जन्मीं उत्पन्न होणारें आणि अन्य जन्मीं उत्पन्न होणारें असें दोन प्रकारचें आहे; व त्या विद्यारूप फलाच्या साधनांचें जसें सामर्थ्य असेल तसें तें उत्पन्न होतें; म्हणजे साधनांच्या अंगचें सामर्थ्य जर प्रतिबंधक कर्मांमुळे कुंठित झालें नसेल तर त्यापासून तें विद्यारूप फल या जन्मींच उत्पन्न होतें, आणि जर कुंठित झालें असेल तर तें फल अन्य जन्मीं उत्पन्न होतें असा नियम आहे. त्याप्रमाणे मुक्तिरूप फलाविषयीं देखील नियम आहे; म्हणजे तें मुक्तिरूप फल देखील उत्कृष्ट म्हणजे चांगलें व निकृष्ट म्हणजे वाईट असें दोन प्रकारचें आहे व साधनांच्या अंगीं जसें सामर्थ्य असेल तसें तें उत्पन्न होतें; म्हणजे कांहीं ठिकाणीं उत्कृष्ट उत्पन्न होतें व कांहीं ठिकाणीं निकृष्ट उत्पन्न होतें अशी शंका.

फल जी मुक्ति तिच्या ठिकाणीं करणार नाहीत. कारण, तें (मुक्तिरूप) फल साध्यरूप नाही; तर नित्यसिद्ध अशा स्वरूपाचेंच आहे, व तें विद्येच्या योगानें प्राप्त होतें असें आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केले आहे. शिवाय, विद्येच्या ठिकाणीं देखील उत्कर्षापकर्षरूप अतिशय संभवत नाही. कारण, जी निकृष्ट आहे ती विद्या होऊं शकत नाही. कारण, विद्या ही उत्कृष्टच आहे. तेव्हां विद्येच्या ठिकाणीं ' ती लवकर उत्पन्न होते किंवा उशीरानें उत्पन्न होते ' अशा प्रकारचा अतिशय जर उत्पन्न होत असेल तर होऊं या. परंतु मुक्तीच्या ठिकाणीं कोणताही अतिशय उत्पन्न होऊं शकत नाही.

शिवाय, विद्या भिन्न नसल्यामुळे देखील तिच्या फलाच्या संबंधानें भेदाचा नियम असू शकत नाही. कर्माच्या फलांप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें कर्मांमध्ये भेद आहे, त्याप्रमाणें मुक्तीला साधनभूत जी विद्या तिच्यामध्ये भेद नाही. आतां ' तो मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे ' (छां. ३।१।४।२) इत्यादि ज्या सगुण विद्या आहेत त्यांच्यामध्ये गुणाचें ग्रहण आणि गुणांचा त्याग यांच्यामुळे भेद संभवतो; आणि म्हणून कर्मांच्या फलांप्रमाणें त्यांच्या फलांसंबंधानें भेदाचा नियम संभवेत तसा असू शकतो या गोष्टीला (अनुकूल असें) पुढील श्रुतींतलें चिन्ह आहे:—' त्याला (लोक) जसे जसे भजतात तसे ते होतात '. परंतु निर्गुण विद्येमध्ये अशी गोष्ट नाही. कारण, तिच्यामध्ये गुण नाहीत. हीच गोष्ट पुढील स्मृतींत सांगितली आहे:—' कोणाला — (ही) ज्यास्त फल मिळत नाही; कारण जेथें गुण असतात तेथेंच सारखेपणा नसतो असें ते म्हणतात. ' ' ती अवस्था (श्रुतीनें) निश्चित केली आहे; ती अवस्था (श्रुतीनें) निश्चित केली आहे ' ही जी वाक्याची द्विरुक्ति आहे तिच्यावरून ' हा अध्याय समाप्त झाला ' असें सूचित होतें. (५२).

अध्याय ३ पाद ४ समाप्त.

३ चांगली विद्या आणि वाईट विद्या असा भेद.

४ ज्यांना निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार झालेला आहे अशा सर्व लोकांना सारखेंच मुक्तिरूप फल मिळतें. त्यामध्ये एकापेक्षा दुसऱ्या कोणालाही ज्यास्त फल मिळत नाही.

५ अ. १ पा. ४ सू. २८ टी. ३ पदा.

अध्याय ४ पाद १

[आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये एकोणीस सूत्रे आणि चौदा अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिले आणि दुसरे अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे :—श्रुतीमध्ये 'आत्म्याचें श्रवण करावें' असें जें सांगितलें आहे त्यावरून असें समजतें कीं एकवारच आत्म्याचें श्रवण करावें, त्या श्रवणाची आवृत्ति करूं नये; कारण, ती श्रुतीमध्ये सांगितली नाही; तसेंच मनन, ध्यान वगैरे देखील एकवारच करावें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें तांदूळ हे स्वच्छ होईतोपर्यंत एकसारखे सडले जातात, त्याप्रमाणेंच आत्मसाक्षात्कार होईतोपर्यंत श्रवण वगैरे एकसारखें केलें पाहिजे. शिवाय, 'उपासना करणें, ध्यान करणें' या शब्दांमध्येच उपासनेची आवृत्ति करणें, ध्यानाची आवृत्ति करणें, असा अर्थ आहे. आणि उपासना करणें याप्रमाणेंच 'जाणणें' या शब्दाचा अर्थ मानला पाहिजे. कारण, छांदोग्य उपनिषदाच्या चौथ्या अध्यायामध्ये एका ठिकाणी 'जाणणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'उपासना करणें' या शब्दानें उपसंहार केला आहे; आणि तिसऱ्या अध्यायामध्ये एका ठिकाणी 'उपासना करणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'जाणणें' या शब्दानें उपसंहार केला आहे. (सू. २) तसेंच, पहिल्या अध्यायामध्ये अनेक रश्मींची उपासना सांगितली आहे, त्यावरूनही ज्ञानाची आवृत्ति सूचित होते. शंकाः—वेदान्तवाक्यांचें एकवार श्रवण केलें असतां ज्याला आत्मज्ञान होईल त्याला त्या श्रवणाची आवृत्ति निरुपयोगी आहे. बरें; ज्याला एकवार श्रवण केलें असतां आत्मज्ञान होत नाही, त्यालादेखील ती निरुपयोगीच आहे. कारण, 'श्रवणाच्या आवृत्तीनें त्याला आत्मज्ञान होईलच' अशी खात्री करतां येत नाही. तर त्याला कांहीं तरी निराळ्या युक्तीच सांगितल्या पाहिजेत. तसेंच, एकवार श्रवण केलें असतां ज्याला विशेष प्रकारचें आत्मज्ञान होत नाही, त्याला श्रवणाच्या आवृत्तीनें देखील तें होणार नाही. आतां 'एकवार श्रवण केलें असतां आत्म्याच्या एका अवयवाचें ज्ञान होईल; तेव्हां त्याच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होण्याकरितां आवृत्ति केली पाहिजे' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, आत्म्याला अवयवच नाहीत. उत्तरः—'एकवार श्रवण केलें असतां ज्याला आत्मसाक्षात्कार होईल त्याला आवृत्तीची जरूर नाही' हें खरें आहे. परंतु ज्याला एकवार श्रवण केलें असतां साधारण आत्मज्ञान होतें, त्याला ती गोष्ट मनामध्ये पक्की ठसण्याकरितां आवृत्तीची जरूर आहे. तसेंच, 'आत्मा सुखी आहे', 'दुःखी आहे' असे आत्म्यावर अनेक प्रकारचे आरोप आहेत. ते सर्व आरोप एकवार श्रवण केले असतां दूर होतील असें म्हणतां येत नाही. कदाचित् उत्तम बुद्धीच्या अशा एखाद्या शहाण्या मनुष्याचे दूर झाले तर होतील; पण इतरांचे बिलकूल होणार नाहीत. कारण. ते

अनादि कालापासून मनामध्ये पक्के बसलेले आहेत. तेव्हां अशा लोकांना आवृत्तिच पाहिजे. छांदोग्यामध्ये तर एका ठिकाणी 'जीवात्मा हा परमात्माच आहे' या एका गोष्टीचा मुद्दाम नऊ वेळां उपदेश केला आहे. आतां, एकदां आत्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे मग मात्र आवृत्ति नको. कारण, त्याला पुढें कांहींच करावयाचें उरत नाही. श्रुतिस्मृतींमध्येही असेच सांगितलें आहे. एकंदरीत, 'श्रवण वगैरेंच्या आवृत्तींची जरूर आहे' असे सिद्ध झालें.]

आवृत्तिरसकृदुपदेशात् ॥ १ ॥

१ (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला असल्यामुळें
(त्या क्रियेची) आवृत्तिच केली पाहिजे. (१) :

तिसऱ्या अध्यायामध्ये परविद्या आणि अपरविद्या यांच्या साधनांसंबंधानें बहुतकरून विचार झाला. आतां या चौथ्या अध्यायामध्ये फलासंबंधानें विचार केला जाईल; प्रसंगवशात् कांहीं इतर गोष्टींचाही विचार केला जाईल. प्रथमतः कांहीं अधिकरणांमध्ये साधनांसंबंधानेंच जो विचार बाकी राहिला आहे तो सुरू करतोः— 'अगे! आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें'. (बृ. ४।५।६); 'त्या (आत्म्या-) लाच जाणून बुद्धिमान् (ब्राह्मणा-) नें ज्ञान संपादन करावें' (बृ. ४।४।२१); 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।७।१) इत्यादि श्रुतीसंबंधानें असा संशय येतो कीं या ठिकाणी जी ज्ञानक्रिया सांगितली आहे ती एकवारच करावयाची आहे किंवा अनेकवार करावयाची आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं 'प्रयाज' वगैरेंप्रमाणें ती क्रिया एकवारच करावयाची आहे. कारण तेवढ्यानेच शास्त्र कृतार्थ होतें. श्रुतीमध्ये सांगितली नसतांनाही जर (ज्ञानक्रियेची) आवृत्ति केली, तर जी गोष्ट करावी असा शास्त्राचा उद्देश नाही ती केल्यासारखी होईल. शंका—ज्यांमध्ये (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे अशा श्रुती आम्हीं वर दाखल केल्या आहेत. उदा०—' (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें ' इत्यादि.

१ क्रियेची आवृत्ति म्हणजे वारंवार ती क्रिया करणें.

२ येथून आठ अधिकरणांमध्ये.

३ प्रयाज म्हणून एक प्रकारचें कर्म आहे; तें यज्ञामध्ये एकदांच केलें जातें.

४ ह्या श्रुतीमध्ये 'श्रवण करावें' या वाक्यांत श्रवणाच्या द्वारानें ज्ञानक्रिया करावयास सांगितली असूनही पुढां 'मनन करावें' या वाक्यांत मननाच्या द्वारानें ज्ञानक्रिया करावयास सांगितली आहे. तसेंच 'ध्यान करावें' या वाक्यांतही ध्यानाच्या द्वारानें ज्ञानक्रियाच करावयास सांगितली आहे.

उत्तर:—असें जर मानाल तर मग श्रुतीमध्ये जितकी आवृत्ति सांगितली आहे तितकीच केली पाहिजे, म्हणजे एकवार श्रवण, एकवार मनन, व एकवार ध्यान इतकेच केले पाहिजे; याहून जास्त करतां कामा नये. आणि 'तो जाणतो', 'त्यानें उपासना करावी' इत्यादि ज्या ठिकाणीं (ज्ञानक्रियेचा) एकवारच उपदेश केला आहे त्या ठिकाणीं आवृत्ति ही मुर्छीच करावयाची नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—ज्ञानक्रियेची आवृत्तिच केली पाहिजे. कशावरून ? (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे यावरून. '(आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' इत्यादि श्रुतीमध्ये जो (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे तो 'ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करावी' असें सूचित करतो. शंका:—'श्रुतीमध्ये जितकी आवृत्ति सांगितली आहे तितकीच केली पाहिजे, त्याहून जास्त करतां कामा नये' असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, या (सर्व ज्ञानक्रियां—) चें दर्शनामध्ये पर्यवसान आहे. ज्याप्रमाणें 'कांडणें' वगैरे क्रिया ह्या 'तांदूळ वगैरे स्वच्छ निषणें' यामध्ये पर्यवसित होतात, त्याप्रमाणें श्रवण वगैरे क्रिया ह्या वारंवार केल्या असतां त्या दर्शनामध्ये पर्यवसित होतात, आणि अशा रीतीनें त्यांना दृष्ट फल प्राप्त होतें.

शिवाय, उपासना आणि ध्यान हे शब्द, 'ज्यांच्यामध्ये आवृत्ति हा धर्म अंतर्भूत आहे' अशाच क्रियांना लावतात. उदा०—जो मनुष्य गुरु वगैरेच्या ठिकाणीं एकसारखें चित्त ठेवून त्यांची सेवा करतो त्याच्या संबधानेंच आपण व्यवहारामध्ये 'तो गुरूची उपासना करतो,' 'तो राजाची उपासना करतो' असें म्हणतो. तसेंच, जी स्त्री आपला पति प्रवासाला गेला असतां त्याची निरंतर आठवण करून त्याच्याविषयीं उत्कंठित होते तिच्या संबधानेंच आपण 'ती आपल्या पतीचें ध्यान करते' असें म्हणतो. आतां, 'जाणणें' आणि 'उपासना करणें' या

५ ज्ञानक्रियांचें दर्शनामध्ये पर्यवसान आहे; म्हणजे ज्ञानक्रियांचें 'दर्शन (आत्मसाक्षात्कार) हें फल आहे. कारण, दृष्ट फल संभवत असतांना पुण्य वगैरे अदृष्ट फल मानणें बरोबर नाही. आतां, ज्याअर्थी ज्ञानक्रियांचें 'आत्मसाक्षात्कार' हें दृष्ट फल आहे, त्याअर्थी तो साक्षात्कार होईपर्यंत वरचेवर ज्ञानक्रिया केल्या पाहिजेत असें सिद्ध होतें. ज्याप्रमाणें तांदूळ कांडण्याचें 'तांदूळ स्वच्छ होणें' हें दृष्ट फल असल्यामुळे तांदूळ स्वच्छ होईपर्यंत लोक तांदूळ कांडतात, त्याप्रमाणेंच हें होय.

६ तेव्हां यावरून 'उपासना करावी', 'ध्यान करावें' असें श्रुतीमध्ये सांगितलें असतां तेथें ज्ञानक्रियेची आवृत्ति श्रुतीनेच सांगितली आहे असें सिद्ध होतें.

७ आतां, 'जाणवें' असें ज्या श्रुतीमध्ये म्हटलें असेल, तेथें ज्ञानक्रियेची आवृत्ति श्रुतीमध्ये सांगितली नसल्यामुळे ज्ञानक्रिया एकवारच केली पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

शब्दांचा वेदान्तग्रंथांमध्ये एकमेकांच्या ऐवजीं प्रयोग केलेला दृष्टीस पडतो. कांहीं ठिकाणीं 'जाणणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'उपासना करणें' या शब्दानें श्रुति उपसंहार करते. उदा०—'त्या (रैका-) ला जें माहीत आहे तें जो (मनुष्य) जाणतो त्याला (देखील रैकासारखें फल प्राप्त होतें). तो हा रैक मीं तुला सांगितला आहे' (छां. ४।१।४) हा उपक्रम होय. व 'हे भगवन् ! ज्या देवतेची तूं उपासना करतोस त्या देवतेचा तूं मला उपदेश कर' (छां. ४।२।२) हा उपसंहार होय. आणि कांहीं ठिकाणीं 'उपासना करणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'जाणणें' या शब्दानें श्रुति उपसंहार करते. उदा०—'मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी' (छां. ३।१।१) हा उपक्रम होय. व 'जो असें जाणतो तो कीर्ति, यश आणि ब्रह्मवर्चस यांच्या योगानें प्रकाशतो आणि तापतो' (छां ३।१।३ हा उपसंहार होय.) तेव्हां यावरून जेथें (ज्ञानक्रियेचा) एकवारच उपदेश केला आहे तेथें देखील आवृत्तिच केली पाहिजे असें सिद्ध झालें. आतां जेथें (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे तेथें आवृत्ति (फक्त) सुचविली जात आहे. (१).

लिङ्गाच्च ॥ २ ॥

२ चिन्हावरून देखील (आवृत्ति सूचित होते.) (१)

ज्ञानक्रियेची आवृत्ति केली पाहिजे असें चिन्हांवरून देखील सूचित होते. उदा०—उद्गीथोपासनेच्या प्रकरणामध्ये 'आदित्य हा उद्गीथ आहे' (छां० १।५।१) या उपासनेची 'तिच्यापासून एकपुत्ररूप फल प्राप्त होतें' या दोषामुळें निंदा करून 'तूं किरणांची उपासना कर' (छां० १।५।२) या वाक्यामध्ये अनेक पुत्र प्राप्त होण्याकरितां अनेक किरणांच्या उपासनेचा विधि सांगून 'उपासनाक्रियेची

८ तेव्हां 'जाणावें' आणि 'उपासना करावी' या दोन्ही क्रियापदांचा एकच अर्थ आहे असें सिद्ध झालें. एकंदरीत, ज्याप्रमाणें 'उपासना करावी' असें म्हटलें असतां ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करावी लागते, त्याप्रमाणें 'जाणावें' असें म्हटलें असतांही आवृत्ति केली पाहिजे असें समजावें.

९ जानश्रुतिराजा रैक ऋषीला विनंती करीत आहे.

१० ब्रह्मतेज.

११ अ. ४ पा. १ सू. २ टीप १६ पहा.

आवृत्ति ही प्रसिद्ध गोष्ट आहे' असें श्रुति दाखविते. तेव्हां या साम्यावरून सर्व ज्ञानक्रियांची आवृत्ति सिद्ध होते.

शंकाः—ज्यांचीं फलें साध्य आहेत अशा उपासनांची आवृत्ति केली असतां चालेल. कारण त्यांच्या ठिकाणी आवृत्तीच्या योगानें साध्य असा अतिशय संभवतो. परंतु, ज्या उपासनेचा परब्रह्म हा विषय आहे व जिच्यापासून नित्य, शुद्ध, बुद्ध, आणि मुक्त अशा स्वभावाचें, आणि (सर्वांचा) आत्मा असें परब्रह्म प्रतीत होतें त्या उपासनेच्या ठिकाणी आवृत्तीचा काय उपयोग ? 'एकवार श्रवण केल्यानें ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे हें ज्ञान होऊं शकत नाहीं म्हणून आम्ही आवृत्ति मानतो' असें जर म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण आवृत्ति केली असतांनाही तें ज्ञान होऊं शकणार नाहीं. कारण, जर 'तूं आहेस' (छां. ६।८।७) इत्यादि वाक्यांचें एकवार श्रवण केलें असतां त्यापासून 'ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे' हें ज्ञान उत्पन्न होत नाहीं, तर त्याच वाक्यांचें अनेकवार श्रवण केलें असतां त्यांपासून तें ज्ञान उत्पन्न होईल अशी आशा कशी करतां येईल ? आतां, (कदाचित्) तुम्ही असें म्हणाल कीं 'नुसतें वाक्य हें एखाद्या गोष्टीचा साक्षात्कार करून देण्याला समर्थ नाहीं, तर युक्तीवर अवलंबून असलेलें वाक्य, हें ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे या गोष्टीचा साक्षात्कार करून देईल' तरी देखील आवृत्ति ही निरर्थकच होईल. कारण, युक्ति ही एकवारच प्रवृत्त होऊन आपल्या विषयाचा साक्षात्कार करून देईल. आतां कदाचित् तुम्ही असें म्हणाल कीं "युक्ति आणि वाक्य यांच्या

१ कौषीतकि ऋषीनें आपल्या पुत्राला असें सांगितलें आहे कीं 'मीं उद्गीथाची एकट्या आदित्यरूपानें उपासना केली म्हणून मला तूं एकच पुत्र झालास; तर आतां तूं माझ्यासारखी उपासना न करतां उद्गीथाची अनेक किरणांच्या रूपानें उपासना कर म्हणजे तुला अनेक पुत्र होतील'. आतां जर 'ज्ञानक्रियेची म्हणजे उपासनेची आवृत्ति करावी' ही गोष्ट सिद्ध नसती, तर 'अनेक किरणांच्या रूपानें उपासना कर' असें कौषीतकीला कधींही सांगतां आलें नसतें. कारण, एका उद्गीथाची जी अनेक किरणांच्या रूपानें सांगितलेली उपासना ती एकदम करतां येत नसल्यामुळें तिला आवृत्तीची जरूर आहे.

२ एखादा मोठा अध्याय समजून घेणें असल्यास त्याची उपासना करावी म्हणजे त्याकडे लक्ष लावावें म्हणजे त्याचा कांहीं भाग ध्यानांत येतो, व उपासनेची आवृत्ति केली असतां म्हणजे पुनः त्याकडे लक्ष लाविलें असतां त्याचा आणखी कांहीं भाग ध्यानांत येतो असा आवृत्तीच्या योगानें अतिशय म्हणजे कांहीं विशेष साध्य होतो. तसेंच, एखाद्या मण्याची उपासना केली असतां म्हणजे त्याकडे लक्ष लाविलें असतां आरंभीं हा मणि आहे असें सामान्य ज्ञान होतें; आणि पुनः त्याकडे लक्ष लाविलें म्हणजे हा अमुक प्रकारचा मणि आहे असें विशेष ज्ञान होतें असा आवृत्तीच्या योगानें अतिशय म्हणजे कांहीं विशेष साध्य होतो.

३ 'हे जीवा ! तूं तें (ब्रह्म) आहेस' असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

योगाने वस्तूच्या सामान्य स्वरूपाचें ज्ञान होतें, विशेष स्वरूपाचें ज्ञान होत नाहीं, उदा०— ' माझ्या छातींत दुखत आहे ' असें एखाद्यानें म्हटलें असतां त्या वाक्यावरून व गौत्रकंप वगैरे लक्षणांवरून ' त्याला दुःख होत आहे ' एवढेंच सामान्यतः दुसऱ्याला समजतें, त्याला कोणतें विशेष प्रकारचें दुःख होत आहे हें त्या दुःखी मनुष्याला स्वतःला जसें कळतें तसें तें दुसऱ्याला कळत नाहीं, आणि येथें तर विशेष प्रकारचें ज्ञान हेंच अविद्येचें निवर्तक आहे, आणि याच ज्ञानाला आवृत्तीचा उपयोग आहे " तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, एवढीच गोष्ट जरी अनेकवार केली तरी त्यापासून विशेष प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण जो विशेष प्रकार श्रुति आणि युक्ति यांचा एकवार उपयोग केला असतां समजला जात नाहीं, तो श्रुति आणि युक्ति यांचा शेकडों वेळां उपयोग केला असतांही समजला जाऊं शकणार नाहीं. तेव्हां श्रुति आणि युक्ति ह्या विशेष प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न करून देवोत, किंवा सामान्य प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न करून देवोत, कोणत्याही पक्षां त्या एकवार प्रवृत्त होऊनच आपआपलीं कार्यें उत्पन्न करतात; म्हणून आवृत्तीचा कांहीं उपयोग नाहीं. शिवाय, श्रुति आणि युक्ति यांचा एकवार उपयोग केला असतां त्या कोणालाही साक्षात्कार उत्पन्न करून देत नाहींत असा नियम करतां येत नाहीं. कारण, ज्ञान करून घेणाऱ्यांच्या बुद्धी तऱ्हेतऱ्हेच्या आहेत. शिवाय, ज्याला अनेक अवयव आहेत व ज्याला सामान्य प्रकारचें आणि विशेष प्रकारचें अशीं दोन्ही स्वरूपे आहेत अशा व्यावहारिक पदार्थांच्या ठिकाणीं आवृत्तीचा उपयोग आहे असें म्हणतां येईल. कारण, त्या पदार्थांच्या एका अवयवाचें चित्ताच्या एका व्यापारानें व दुसऱ्या अवयवाचें दुसऱ्या व्यापारानें विद्यार्थ्याला ग्रहण करतां येतें. उदा०—लांबलचक अशा प्रपाठकांचें अध्ययन करणें वगैरे ठिकाणीं. परंतु भेदशून्य, सामान्यविशेषरहित व केवळ चैतन्यात्मक अशा ब्रह्माचें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होण्याला आवृत्तीची जरूर आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

या शंकेवर आमचें उत्तरः—' तें तूं आहेस ' या वाक्यापासून ' ब्रह्म

४ शरीराचा थरकांप होणें.

५ उदाहरणार्थः—एखाद्या मनुष्याला अज्ञानाच्या योगानें दोरीवर सर्पाचा भास झाला असतां तेथें ' हा पदार्थ आहे ' असें सामान्य ज्ञान झालें तरी त्याचें अज्ञान नष्ट होत नाहीं; तर, ' ही दोरी आहे ' असें विशेष ज्ञान झालें म्हणजेच त्याचें तें अज्ञान नष्ट होतें.

६ ' श्रुति आणि युक्ति यांवरून ब्रह्म समजून घेणें ' ही गोष्ट.

७ अध्यायाचें. मागील टी. २ पहा.

८ ' वगैरे ' शब्दानें मणि घ्यावा.

(सर्वांचा) आत्मा आहे ' ही गोष्ट फक्त एकवार ऐकिली असतांना देखील ज्याला त्या गोष्टीचा साक्षात्कार करून घेतां येईल त्याला आवृत्तीचा कांहीं उपयोग होणार नाही. परंतु, ज्याला तसा साक्षात्कार करून घेतां येत नाही त्याला आवृत्तीचा उपयोग आहेच. उदा०—छांदोग्यामध्ये ' हे श्वेतकेतो ! तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७) असा उपदेश केल्यानंतर ' पुन्हां मला भगवंतांनीं उपदेश करावा ' (छां० ६।८।७) अशा रीतीनें पुनः पुनः शिष्यानें विचारलें असतां गुरूनें त्याच्या शंकेच्या निरनिराळ्या कारणांचें निराकरण करून ' तें तूं आहेस ' याच गोष्टीचा त्याला पुनः पुनः उपदेश केला आहे. अशा दृष्टीनेंच ' (आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें ' (बृ. ४।५।६) इत्यादि श्रुती आम्हीं वर दाखल केल्या आहेत. शंकाः—' तें तूं आहेस ' हें वाक्य एकवार ऐकिलें असतां जर तें आपल्या अर्थाचा साक्षात्कार करून देत नाही, तर तें वाक्य अनेकवार ऐकिलें असतांना देखील आपल्या अर्थाचा साक्षात्कार करून देऊं शकणार नाही ' असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः—हा दोष येत नाही. कारण, जी गोष्ट अनुभवगोचर आहे ती संभवत नाही असें म्हणतां येत नाही. एखादें वाक्य लोकांनीं एकदां ऐकिलें असतां त्यांना त्या वाक्याचा थोडासा अर्थ समजतो; परंतु तेंच वाक्य त्यांनीं अनेकदां ऐकिलें म्हणजे त्या वाक्याचे भलतेसलते अर्थ त्यांच्या मनांतून नाहीसे होऊन त्याचा खरा अर्थ त्यांच्या मनामध्ये चांगल्या रीतीनें ठसतो असा अनुभव आहे.

शिवाय, ' तें तूं आहेस ' हें वाक्य ' तूं ' या शब्दानें दाखविलेल्या पदार्थाचें ' तें ' या शब्दानें दाखविलेल्या पदार्थाशीं ऐक्य आहे असें सांगतें. आतां, ' सत्यरूप, ज्ञानरूप आणि अनंत असें ब्रह्म आहे ' (तै. २।१।१); ' ज्ञानरूप आणि आनंदरूप असें ब्रह्म आहे ' (बृ. ३।१।२८), ' न पाहिलेलें (पण) पाहणारें ' (बृ. ३।८।११); ' न जाणलेलें (पण) जाणणारें ' (बृ. ३।८।११); ' जन्मरहित ' (गौ. १।१६); ' जरारहित आणि मरणरहित ' (नृसिं. २); ' जें स्थूल नाही, जें अणु नाही, जें ह्रस्व नाही आणि जें दीर्घ नाही ' (बृ. ३।८।८) इत्यादि श्रुतींमध्ये प्रसिद्ध असलेलें, सत्स्वरूप, ईक्षण करणारें, जगाच्या जन्म वगैरेचें कारण असें जें प्रकृत ब्रह्म तेंच ' तें ' या शब्दानें सांगितलें आहे. या वाक्यांमध्ये ' जन्मरहित ' वगैरे जें शब्द घातले आहेत त्यांच्या योगानें ' ब्रह्माला जन्म वगैरे भावविकार नाहीत ' असें श्रुति सांगते. तसेंच, त्यांमध्ये ' स्थूल नाही ' वगैरे जें शब्द घातले आहेत त्यांच्या योगानें ' स्थूलपणा वगैरे जें द्रव्याचे धर्म ते ब्रह्माला नाहीत ' असें श्रुति सांगते. तसेंच, त्यांमध्ये ' ज्ञानरूप ' वगैरे जें शब्द घातले आहेत त्यांच्या योगानें ' चैतन्यप्रकाश हें ब्रह्माचें स्वरूप आहे ' असें श्रुति सांगते. अशा रीतीनें सर्व संसारधर्मांपासून मुक्त, अनुभवस्वरूपी आणि ब्रह्मसंज्ञक असा जो हा ' तें ' या

शब्दानें दाखविलेला पदार्थ तो सर्व वेदान्तवेत्त्यांना माहीत आहे. तसेंच, प्रत्यगात्मा, श्रोता, देह वगैरे (कोशांचा) प्रत्यगात्मा या रूपानें समजलेला, व शेवटीं ' चैतन्यस्वरूपी ' या रूपानें निश्चित केलेला असा जो ' तूं ' या शब्दानें दाखविलेला पदार्थ तोही त्यांना माहीत आहे. आतां, या शब्दांच्या अर्थाविषयींचें ज्ञान हें, अज्ञान, संशय व भ्रम यांच्या योगानें ज्यांचें प्रतिबद्ध झालेलें आहे त्यांच्या ठिकाणीं ' तें तूं आहेस ' हें वाक्य आपल्या अर्थांचें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न करून देऊं शकत नाहीं. कारण, वाक्याचा अर्थ समजण्याला अगोदर त्या वाक्यांतील (सर्व) शब्दांचा अर्थ समजला पाहिजे. म्हणून या लोकांना शब्दांच्या अर्थांचें पृथक् ज्ञान होण्याकरितां श्रुति आणि युक्ति यांच्या आवृत्तीची जरूर आहे. आतां, ज्ञेयरूप जो आत्मा तो जरी अवयवरहित आहे, तरी त्यावर देह, इंद्रिये, मन, बुद्धि, विषय, वेदना इत्यादिरूप अनेक अवयवांचा लोकांनीं (मिथ्या) आरोप केलेला आहे; तेव्हां चित्ताच्या एका व्यापारानें त्याच्या एका अवयवाची व दुसऱ्या व्यापारानें दुसऱ्या अवयवाची निवृत्ति करावी अशा रीतीनें त्या आत्म्याच्या स्वरूपाचें क्रमाक्रमानें ज्ञान होऊं शकतें. आत्मज्ञानाची ही केवळ पूर्वावस्थाच होय.

आतां ज्या कुशाग्रबुद्धीच्या लोकांचें या शब्दांच्या अर्थाविषयींचें ज्ञान हें, अज्ञान, संशय आणि भ्रम यांच्या योगानें प्रतिबद्ध झालेलें नसतें, त्यांनीं ' तें तूं आहेस ' हें वाक्य एकदांच ऐकिलें तरी त्यांना त्या वाक्याच्या अर्थाचा बोध होतो; म्हणून त्या लोकांना आवृत्तीची जरूर नाहीं हें इष्टच आहे. कारण, आत्मज्ञान हें एकदांच उत्पन्न झालें तरी तें अविद्येचा नाश करतें. तेव्हां या ठिकाणीं कोणताही क्रम मानतां येत नाहीं. शंका:—जर अशा प्रकारचें आत्म्याचें ज्ञान एखाद्याला होईल, तर हें म्हणणें बरोबर होईल. परंतु ' आत्मा दुःखी वगैरे आहे ' ही समजूत प्रत्येकाच्या ठिकाणीं दृढ असल्यामुळें ' आत्मा दुःख वगैरेनीं रहित आहे ' हें ज्ञान कोणालाही होत नाहीं. उत्तर:—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण देह वगैरेवर आत्मत्वाचा अभिमान जसा मिथ्या आहे, तसा आत्म्यावर दुःखित्वाचा अभिमान देखील मिथ्याच आहे असें म्हणतां येतें. कारण, देह छिन्न झाला असतां किंवा दग्ध झाला असतां ' मी छिन्न झालों ', ' मी दग्ध झालों ' असा मिथ्या अभिमान प्रत्येकाला झालेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, (देहाहून) परके जे पुत्र, मित्र वगैरे ते दुःखी झाले असतां ' मीच दुःखी झालों ' असा आरोप करतांना प्रत्येक जण दृष्टीस पडतो. त्याप्रमाणेंच आत्म्यावर सुद्धां दुःखित्व वगैरेचा (मिथ्या) अभिमान प्रत्येक-जण करतो असें अनुमान निघतें. कारण, दुःखित्व वगैरे धर्म हे देह वगैरेप्रमाणेंच

चैतन्याहून व्यतिरिक्त असे उपलब्ध होतात. शिवाय, सुषुप्त्यवस्था वगैरे अवस्थांमध्ये ते धर्म असत नाहीत. परंतु चैतन्य हें सुषुप्त्यवस्थेमध्ये देखील असतें असें पुढील श्रुती सांगतात:—‘(सुषुप्तीमध्ये) जें तो पाहत नाही तें तो पाहत असूनच पाहत नाही’ (बृ. ४।३।२३) इत्यादि. तेव्हां ‘सर्व दुःखांपासून मुक्त आणि केवळ चैतन्यात्मक मी आहे’ हाच आत्मसाक्षात्कार होय.

आतां ज्याला हा असा आत्मसाक्षात्कार झाला आहे त्याला दुसरें कांहीं करावयाचें उरलें नाही. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘ज्या आम्हांला हा आत्मा हा लोक (मिळाला) आहे त्या आम्हीं प्रजा घेऊन काय करावें?’ (बृ. ४।४।२२) ही श्रुति ‘आत्मवेच्याला कांहीं कर्तव्य नाही’ असें सांगते. तसेंच, ‘परंतु जो मनुष्य आत्म्याच्याच ठिकाणीं आसक्त आहे, जो आत्म्याच्या योगानेंच तृप्त आहे, आणि जो आत्म्याच्याच ठिकाणीं संतुष्ट आहे त्याला (कोणतेंच) कर्म (करावयाचें) नाही’ (भ. गी. ३।१७) ही स्मृति देखील असेंच सांगते. परंतु ज्याला हा साक्षात्कार ताबडतोब होत नाही, त्याला त्या साक्षात्काराकरितांच आवृत्तीची जरूर आहे असें आम्ही मानतो. आतां ज्याला ‘तें तूं आहेस’ या वाक्याचा अर्थ समजला आहे त्या मनुष्यानें देखील त्या वाक्याचा अर्थ टाकून देऊन आवृत्ति करण्यास प्रवृत्त व्हावें असें श्रुति सांगत नाही. कारण, वराचा घात करण्याकरितां कांहीं कन्येचें लग्न करित नाहीत. आतां, श्रुतीच्या नियोगावरून तो वरील मनुष्य जर आवृत्ति करूं लागेल, तर त्याच्या ठिकाणीं ‘मी याचा अधिकारी कर्ता आहे’, ‘मला हें अवश्य केलें पाहिजे’ असें ब्रह्मज्ञानांच्या उलट ज्ञान प्राप्त होईल. आतां जो स्वतःच

११ ज्याप्रमाणें शरीर हें चैतन्य नव्हे असें उपलब्ध होतें, त्याप्रमाणेंच दुःखित्व म्हणजे दुःख हें चैतन्य नव्हे असें उपलब्ध होतें.

१२ ‘जो स्त्री, पुत्र वगैरे विषयांच्या ठिकाणीं आसक्त न होतां आत्म्याच्याच ठिकाणीं आसक्त होतो, अन्न वगैरेच्या योगानें तृप्त न होतां आत्म्याच्याच योगानें तृप्त होतो, आणि स्त्री, पुत्र वगैरे विषय प्राप्त झाले असतां त्या ठिकाणीं संतुष्ट न होतां आत्म्याच्याच ठिकाणीं संतुष्ट होतो त्याला कांहीं करावयाचें उरत नाही’ असा या स्मृतीचा अर्थ आहे.

१३ ज्याप्रमाणें वर प्राप्त व्हावा म्हणून कन्येचें लग्न करतात, वराच्या घाताकरितां करीत नाहीत; त्याप्रमाणें ‘तें तूं आहेस’ या वाक्याचा अर्थ समजावा म्हणून आवृत्ति करावी, वाक्यार्थाचा त्याग करण्याकरितां आवृत्ति करूं नये असें सिद्ध होतें.

१४ ‘अकर्ता जो आत्मा तोच मी आहे’ असें जें ‘तें तूं आहेस’ या वाक्यापासून उत्पन्न झालेलें ब्रह्मज्ञान त्याच्या.

१५ तेव्हां अर्थातच अशा ठिकाणीं आवृत्ति केल्यानें वाक्यार्थाचा त्याग होईल.

जड बुद्धीचा आहे त्याला तो वाक्यार्थ कळत नसल्यामुळे जर तो त्या (वाक्यार्था-) चा त्याग करू लागेल तर आर्वृत्तिश्रुति वगैरे श्रुतींच्या साहाय्याने त्याची त्या वाक्यार्थाच्या ठिकाणी बुद्धि स्थिर केली पाहिजे. तेव्हां यावरून परब्रह्माच्या ज्ञानासंबंधाने सुद्धा ज्या ज्ञानाला साधनभूत जो उपदेश त्याची आवृत्ति केली पाहिजे असे सिद्ध झाले. (२)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तिसरे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवाला जें आत्मज्ञान होतें तें 'मीच परमात्मा आहे' असें होतें असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, परमात्मा हा 'पापरहितत्व' वगैरे गुणांनीं युक्त आहे. आणि जीवात्मा तसा नाहीं. शिवाय, जर परमात्मा हा जीवस्वरूपच असेल तर 'परमात्मा मुळींच नाही' असें म्हणावें लागेल, आणि शास्त्र निरर्थक होईल. तसेंच, जर जीव हा परमात्मस्वरूपच असेल, तरी देखील शास्त्र निरर्थकच होईल. आतां, 'आत्मज्ञान म्हणजे जीवात्म्यावर परमात्म्याची भावना करणें' असें पाहिजे तर मानतां येईल. परंतु, वास्तविक रीतीनें कांहीं त्यांचें ऐक्य मानतां येत नाहीं. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवाला जें आत्मज्ञान होतें तें 'मीच परमात्मा आहे' असेंच होतें. कारण, 'परमात्मा हेंच जीवाचें खरें स्वरूप आहे' असें बृहदारण्यक, छांदोग्य वगैरे अनेक श्रुतींमध्ये सांगितलें आहे. आतां श्रुतींचें 'जीवात्म्यावर परमात्म्याची भावना करणें' असें तात्पर्य मानलें तर त्यांना गौणत्व येईल. शिवाय, भावना सांगणाऱ्या श्रुतींपेक्षां या श्रुतींच्या वाक्यरचने-मध्ये वैलक्षण्य आहे. तसेंच, जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यामध्ये जी भेददृष्टि तिचा श्रुतीनें निषेध केला आहे. तसेंच, जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्ये पापरहितत्व वगैरे गुणांच्या संबंधाने जो भेद दाखविला आहे तो मिथ्या आहे. तसेंच, जीवाचा जीवपणा जाऊन त्याला जी परमात्मरूपता प्राप्त होते तेंच त्या दोघांचें ऐक्य होय. आणि तो जीव-पणा घालविण्याच्या कामींच शास्त्र उपयोगी पडतें. तेव्हां शास्त्राला अधिकारी मिळतो; आणि त्यावेळचेच प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांसंबंधी व्यवहार आहेत असें समजावें.]

१६ 'आवृत्तिश्रुति' म्हणजे आवृत्ति सांगणारी श्रुति होय. 'वगैरे' शब्दानें आवृत्ति सुचविणारी श्रुति घ्यावी. 'उपासना करावी' अशी जी श्रुति ती 'आवृत्तिश्रुति' होय. कारण, 'उपासना करणें' या शब्दाचा 'उपास्य वस्तूकडे एकसारखें लक्ष्य लावणें' असा अर्थ असल्यामुळे उपास्य वस्तूकडे एकवार लक्ष्य लावलें असतां ती उपासनाच होत नाहीं. 'आत्म्याचें श्रवण करावें, मनन करावें' ही आवृत्ति सुचविणारी श्रुति होय. ही 'आवृत्तिश्रुति' नव्हे. कारण 'श्रवण करणें' या शब्दाचा एकसारखें श्रवण करणें असा अर्थ नसल्यामुळे ह्या श्रुतीमध्ये आवृत्ति सांगितली नाही; परंतु ज्याअर्थी ही श्रुति 'श्रवण करावें' असें सांगून आणखी 'मनन करावें' असें सांगते त्याअर्थी 'आत्म्याकडे वारंवार लक्ष्य लावावें' असें या श्रुतीचें तात्पर्य अनुमित होतें. तेव्हां ही श्रुति आवृत्ति सुचविणारी आहे असें सिद्ध होतें.

आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च ॥ ३ ॥

३ (परमेश्वराला) आत्मा असेंच (श्रुती) मानतात व
(त्याचा आत्मा असाच) बोध करून
देतात. (२)

आतां शास्त्रानें ज्याचे धर्म वर्णिले आहेत असा जो परमात्मा तो 'मी' या रूपानें जाणावयाचा किंवा 'माझ्याहून भिन्न' या रूपानें जाणावयाचा या गोष्टीचा सूत्रकार विचार करतात. शंकाः—प्रत्यगात्म्यासंबंधानें 'आत्मा' या शब्दाचा श्रुतीनें उपयोग केला असल्यामुळें येथें संशयच मुळीं कसा येतो ? उत्तर—जर जीव आणि ईश्वर यांमध्ये अभेद संभवे, तर हा आत्मशब्द मुख्य अर्थानें घेतला जाईल; नाही तर, तो गौण अर्थानेंच घेतला पाहिजे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, परमात्मा हा 'मी' या रूपानें जाणतां येत नाही. कारण, ज्याला पातकरहितत्व वगैरे धर्म आहेत तो (त्या धर्माच्या) विरुद्ध धर्मांनीं युक्त आहे असें मानतां येत नाही; किंवा, ज्याला ते विरुद्ध धर्म आहेत तो पातकरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त आहे असें मानतां येत नाही. आतां, परमेश्वर हा पातकरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त आहे आणि जीव हा (त्या धर्माच्या) विरुद्ध धर्मांनीं युक्त आहे. शिवाय, ईश्वर हा जर संसारी आत्माच असेल, तर (जगांत) मुळीं ईश्वरच नाही असें होईल व त्यामुळें शास्त्र अनर्थक होईल. तसेंच, संसारी आत्मा देखील जर ईश्वरच असेल तर अधिकारी कोणी नसल्यामुळें शास्त्र अनर्थकच होईल. शिवाय, प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांना विरोध येईल. शंका—जरी जीव आणि ईश्वर हे भिन्न आहेत, तरी ज्याप्रमाणें प्रतिमा वगैरेंवर विष्णु वगैरेंच्या भावना केल्या जातात, त्याप्रमाणें त्या जीवेश्वरांवर (परस्परांच्या) ऐक्याची शास्त्रावरून भावना केली पाहिजे. उत्तरः—खुशाल करा; मी त्याला नको म्हणत नाही. परंतु मला इतकेंच सिद्ध करावयाचें आहे कीं जीवाचा ईश्वर हा मुख्य रीतीनें आत्मा होत नाही.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—परमेश्वर म्हणजे आत्माच होय असें समजलें पाहिजे. कारण जाबाल लोक हे परमेश्वराच्या प्रकरणामध्ये त्याला 'आत्मा' असेंच

१ कारण, जर तो आत्मा आहे, तर त्याचें 'मी' या रूपानेंच ज्ञान होणार आहे.

२ जीवच.

३ अज्ञानी जो जीव तो ईश्वराचें ज्ञान करून देणाऱ्या वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी आहे. पण, जर तो जीव हा ईश्वरच असेल, तर वेदान्तशास्त्राला कोणी अधिकारी मिळणार नाही.

४ कारण, 'जीव हा ईश्वर नव्हे' असें सर्वांना प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून ज्ञान होत आहे.

५ आणि तें तर भावना केली तरी सिद्ध होतच आहे.

६ तेव्हां अर्थातच तो परमेश्वर 'मी' या रूपानेंच जाणावयाचा आहे असें सिद्ध होतें.

मानतात. उदा०—‘ हे भगवन् देवते ! तूं खरोखर मी आहेस; हे देवते ! मी खरोखर तूं आहे ’. अशाच रीतीने ‘ मी ब्रह्म आहे ’ इत्यादि श्रुतींमध्ये सुद्धां परमेश्वराला आत्माच मानला आहे असें समजावें. शिवाय, वेदान्तवाक्यें हीं ‘ आत्मा ’ या रूपानेंच ईश्वराचा बोध करून देतात. उदा०—‘ हा सर्वांच्या आंत असणारा तुझा आत्मा ’ (बृ. ३।४।१); ‘ हा अंतर्यामी आणि अमृत असा तुझा आत्मा ’ (बृ. ३।७।३); ‘ तें सत्य आहे, तो आत्मा आहे, तें तूं आहेस ’ (छां. ६।८।७) इत्यादि.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ या वाक्यांमध्ये या विष्णुप्रतिमान्यायानें प्रतीकांवर ब्रह्माची भावना सांगितली आहे असें मानतां येईल ’, तर तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (प्रथमतः) ह्या श्रुती गौण रीतीनें लावाव्या लागतील. शिवाय, या श्रुतींची वाक्यरचनाही भिन्न आहे. ज्या ठिकाणीं प्रतीकावर एखाद्या वस्तूची भावना श्रुतीला विवक्षित आहे त्या ठिकाणीं ती एकच वाक्यप्रयोग करते. उदा०—‘ मन ब्रह्म आहे ’ (छां. ३।१।८।१); ‘ आदित्य ब्रह्म आहे ’ (छां. ३।१९।१) इत्यादि. परंतु येथें ‘ तूं मी आहेस व मी तूं आहे ’ असें श्रुति म्हणते. तेव्हां ज्याअर्थी या श्रुतींची वाक्यरचना, प्रतीकावर भावना सांगणाऱ्या श्रुतींच्या वाक्यरचनेहून भिन्न आहे, त्याअर्थी या श्रुतींमध्ये जिवेश्वरांचें ऐक्यच सांगितलें आहे असें समजलें पाहिजे. शिवाय, भेददृष्टीची श्रुतींमध्ये निंदा केली आहे यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. उदा०—“ आतां ‘ ही (देवता) निराळी आणि मी निराळा ’ असें समजून जो (त्या) अन्य देवतेची उपासना करतो त्याला (बरोबर) समजत नाहीं ” (बृ. १।४।१०); “ जो येथें जणूं काय भेद आहे असें पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ” (बृ. ४।४।१९), (का. ४-१०); “ जो (हें) सर्व आत्म्याहून भिन्न आहे असें जाणतो त्याला (हें) सर्व टांकून देते ” (बृ. ४।५।७) इत्यादि अनेक श्रुतींमध्ये भेददृष्टीची निंदा केली आहे.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ ज्यांचे परस्परविरुद्ध धर्म आहेत त्यांचें परस्परांशीं ऐक्य संभवत नाहीं ’ त्यावर आमचें उत्तरः—हा दोष येत

७ चिन्हावर. जीव हें परमात्म्याचें चिन्ह आहे.

८ जर ईश्वर हा जीवाचा आत्मा (म्ह. स्वरूप) नाहीं असें मानलें, तर ईश्वराला ‘ आत्मा ’ म्हणणाऱ्या वर दाखल केलेल्या श्रुती गौण रीतीनें लावाव्या लागतील.

९ या श्रुतीमध्ये मन व आदित्य या ब्रह्मान्या चिन्हांवर ब्रह्माची भावना सांगितली आहे.

१० म्हणजे उलटमुलट असे दोन वाक्यप्रयोग करते.

११ ‘ जीव आणि ईश्वर हे भिन्न भिन्न आहेत ’ या ज्ञानाची.

१२ अ. २ पा. १ सू. १४ टी. २७ पहा.

१३ अ. ३ पा. २ सू. ३६ टी. ५ पहा.

नाहीं. कारण त्यांचे धर्म परस्परविरुद्ध आहेत ही गोष्ट मिथ्याच आहे असे म्हणतां येते.

आतां जें पुन्हां म्हटलें आहे कीं 'जगांत मुळीं ईश्वरच नाही असें होईल' तर तें म्हणणेंही बरोबर नाही. कारण, ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयीं शास्त्र प्रमाण आहे. शिवाय, तूं कल्पिलेली गोष्ट आम्ही मानीतच नाही. ईश्वराला संसारी आत्म्याचें स्वरूप आहे ही गोष्ट श्रुतीमध्ये सांगितली आहे असें आम्ही मानीत नाही, तर संसारी आत्म्याचें संसारित्व नाकबूल करून त्याला ईश्वराचें स्वरूप आहे असें सांगण्याची श्रुतीची विवक्षा आहे असें आम्ही मानतो. तेव्हां, असें असल्यामुळें अद्वितीय अशा ईश्वराला पातकरहितत्व वगैरे धर्म आहेत; परंतु जीवाला जे त्या धर्माच्या विरुद्ध धर्म आहेत ते मिथ्या आहेत असें सिद्ध होते.

आतां जें आणखी म्हटलें आहे कीं 'अधिकारी मिळत नाही; आणि प्रत्यक्षादि प्रमाणांना विरोध येईल' तर तेंही बरोबर नाही. कारण, साक्षात्कार उत्पन्न होण्यापूर्वी जीवाला संसारित्व आहे असें आम्ही मानतो; आणि या अवस्थेमध्येच प्रत्यक्ष वगैरे व्यवहार होतात. 'परंतु जेव्हां झाला (हें) सर्व आत्मरूपच झालें तेव्हां तो कशानें काय पाहील?' इत्यादि वाक्यांत पुन्हां 'ज्ञानावस्थेमध्ये प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें नसतात' असें श्रुति सांगते. 'प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांचा अभाव झाला असतां श्रुतीचाही अभाव होऊं लागेल' असा आक्षेप आणशील तर तो बरोबर नाही. कारण, ती गोष्ट आम्हांला इष्टच आहे. 'तेव्हां पिता हा पिता होत नाही' (बृ. ४।३।२२) येथपासून तो 'वेद हे वेद होत नाहीत' (बृ. ४।३।२२) येथपर्यंतच्या श्रुतीवरून ज्ञानावस्थेमध्ये श्रुतीचा अभाव आम्हांला इष्टच आहे. बरे, 'ही अविद्या कोणाच्या ठिकाणी आहे?' असें विचारशील तर 'जो तूं विचारात आहेस त्या तुझ्या ठिकाणीच ती आहे' असें आम्ही उत्तर देतो. शंकाः—'मी ईश्वरच आहे' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. उत्तरः—जर तुला असा साक्षात्कार होत आहे, तर मग ज्याच्या ठिकाणी अविद्या आहे असा मनुष्य (जगामध्ये) नाही.

आतां, कांहीं लोक जो असा दोष आणतात कीं 'अविद्येच्या योगानें आत्म्याला सद्वितीयत्व प्राप्त होत असल्यामुळें अद्वैतमत स्थापित करतां येत नाही,'

-
- १४ 'ईश्वर हा संसारी आत्माच आहे' ही गोष्ट.
 १५ हीच अज्ञानावस्था होय. आणि या अवस्थेतला जीव हा वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी आहे.
 १६ कारण, श्रुति हें शब्दप्रमाण आहे; आणि तें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपैकीच एक आहे.
 १७ तेव्हां यावरून 'अविद्या ही अनिर्वाच्य आहे, वास्तविक रीतीनें ती अस्तित्वांत नाही' असें सिद्ध झालें.
 १८ कारण, आत्मा एक आणि अविद्या दुसरी असें द्वैत प्राप्त होतें.

त्या दोषाचें देखील या (वरील) म्हणण्यानें खंडन झालें असें समजावें. तेव्हां ईश्वराच्या ठिकाणीं ' हा आत्माच आहे ' अशी बुद्धि करावी. (३)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौथें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीमध्ये ज्या मन वगैरेच्या ब्रह्मरूपानें उपासना सांगितल्या आहेत त्यांमध्ये उपासकानें ' मी आत्मा आहे ' अशी भावना करावी; कारण, उपासक जो जीव तो परमात्मरूप आहे; आणि मन वगैरे हे परमात्म्याचे विकार असल्यामुळे ते देखील परमात्मरूपच आहेत. आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जर मन वगैरेच्या ठिकाणीं ' मी आत्मा आहे ' अशी भावना केली तर मन वगैरे हीं ब्रह्माचीं चिन्हेंच होत नसल्यामुळे त्यांची उपासना करतां येणार नाहीं. तात्पर्य, ' मन वगैरे जीं परमात्म्याचीं चिन्हें आहेत त्यांच्या उपासनामध्ये मी आत्मा आहे अशी भावना करूं नये ' असें सिद्ध झालें.]

न प्रतीके नहि सः ॥ ४ ॥

४ प्रतीकांच्या ठिकाणीं (आत्म्याचें ग्रहण केलें जात)

नाहीं. कारण तो (त्यांना ' आत्मा ' असें
समजत) नाहीं. (३)

' मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ही आध्यात्मिक उपासना होय; आतां आकाशाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ही आधिदैविक उपासना होय ' (छां० ३।१।१); तसेंच, ' आदित्य ब्रह्म आहे हा उपदेश होय ' (छां० ३।१।१); ' जो नांवाची ब्रह्मरूपानें उपासना करतो ' (छां० ७।१।५) इत्यादि. आतां या प्रतीकोपासनांच्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं, यांमध्ये देखील आत्म्याचेंच ग्रहण

१९ ' ज्याच्या ठिकाणीं अविद्या आहे असा मनुष्यच जगामध्ये नाहीं ' या म्हणण्यानें. वास्तविक रीतीनें अविद्या अस्तित्वांत नसल्यामुळे द्वैत प्राप्त होत नाहीं असा या ग्रंथाचा अभिप्राय होय.

१ ब्रह्माचीं जीं मन आकाश वगैरे चिन्हें त्यांच्या.

२ मन हें आध्यात्मिक म्हणजे शरिरांतलें असल्यामुळे त्याच्या उपासनेला ' आध्यात्मिक ' उपासना म्हणतात.

३ आकाश ही देवता असल्यामुळे त्याच्या उपासनेला ' आधिदैविक ' उपासना म्हणतात.

४ वेदाची.

५ प्रतीकांच्या म्हणजे ब्रह्माच्या चिन्हांच्या ज्या ब्रह्मरूपानें सांगितलेल्या उपासना त्यांच्या ठिकाणीं.

कर्तव्य आहे किंवा नाही. मग तुझे काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणें असें आहे कीं) या उपासनांमध्ये देखील आत्म्याचें ग्रहण करणें रास्त आहे. कशावरून? अशावरून कीं श्रुतीमध्ये ब्रह्म हें 'आत्मा' या रूपानें प्रसिद्ध आहे. आतां, प्रतीकें हीं ब्रह्माचीं कार्यें असल्यामुळें तीं देखील ब्रह्मस्वरूपच आहेत. म्हणून तीं देखील आत्मस्वरूपच आहेत असें म्हणतां येतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—प्रतीकांच्या ठिकाणीं ' तीं आत्मरूप आहेत ' अशी बुद्धि करूं नये. कारण, तो म्हणजे उपासक हा व्यस्त अशा प्रतीकांना ' आत्मा ' असें समजत नाही. आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' प्रतीकें हीं ब्रह्माचीं कार्यें असल्यामुळें तीं ब्रह्मस्वरूप आहेत आणि म्हणून तीं आत्मस्वरूप आहेत ' तें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, (तसें मानलें असतां) तीं प्रतीकेंच होणार नाहीत. कारण, नाम वगैरेंच्या समूहाला जें ब्रह्मस्वरूप प्राप्त होतें तें त्यांच्या कार्यस्वरूपाचा नाश झाल्यानंतरच प्राप्त होतें. आणि नाम वगैरेंच्या कार्यस्वरूपाचा नाश झाला म्हणजे मग त्यांना प्रतीकत्व कोठून येईल, व त्यांच्या ठिकाणीं आत्म्याचें ग्रहण कोठून होईल? आतां, ब्रह्म हें आत्मस्वरूप आहे म्हणून ब्रह्मदृष्टीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीमध्ये आत्मदृष्टि सांगितली आहे असें मानतां येत नाही. कारण, त्या श्रुतीमध्ये कर्तृत्व वगैरेंचें निराकरण केलेलें नाही. कर्तृत्व वगैरे जे सांसारिक धर्म आहेत त्यांचें निराकरण करूनच ब्रह्माचा आत्मरूपानें उपदेश केला आहे; व त्या धर्माचें निराकरण न करतांना उपासनेचा विधि सांगितला आहे. तेव्हां उपासक आणि प्रतीकें हीं सारखींच असल्यांमुळें प्रतीकांच्या

६ म्हणजे ब्रह्माचीं जीं मन वगैरे चिन्हें त्यांच्या ठिकाणीं ' मी ' अशी बुद्धि करावी किंवा नाही.

७ कारण, कार्य हें कारणापेक्षां निराळें नसतें, तर कारणस्वरूपच असतें. अ. २ पा. १ सू. १४ पाहा.

८ कारण ब्रह्म हा आत्माच आहे.

९ भिन्नभिन्न.

१० जरी मन हें ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळें तें ब्रह्मच आहे ही गोष्ट खरी आहे, तरी मनाचा मनपणा जोपर्यंत कायम आहे, तोपर्यंत त्या गोष्टीचा अनुभव येत नाही; आणि उपासना करतांना मनाचा मनपणा कायमच असतो. त्याशिवाय त्याची उपासनाच करतां येणार नाही. कारण, जर मनाला मनपणा नाही, तर ' मन हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे ' असें म्हणतांच येत नाही.

११ ज्याप्रमाणें उपासक हा उपासना करतेवेळीं आपल्याला ब्रह्मापेक्षां निराळा असें समजतो, त्याप्रमाणेंच तो ज्या मन वगैरेची ब्रह्मरूपानें उपासना करतो तीं मन वगैरे देखील ब्रह्मापेक्षां निराळी आहेत असेंच समजतो. तेव्हां त्या वेळीं मन वगैरे चिन्हें हीं उपासकासारखींच ब्रह्मापेक्षां निराळी आहेत.

ठिकाणीं आत्म्याचें ग्रहण करतां येत नाहीं. कारण, रुचक^१ आणि स्वस्तिक यांचें परस्परांशीं ऐक्य नाहीं. केवल सुवर्ण या रूपानेंच तीं एक आहेत. आतां प्रतीकें हीं ब्रह्मरूपानें एक आहेत असें मानलें तर तीं प्रतीकेंच होणार नाहीत असें आम्हीं वर प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां यावरून प्रतीकांच्या ठिकाणीं आत्मदृष्टि केली जात नाहीं असें सिद्ध झालें. (४).

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पांचवें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आदित्य वगैरेंच्या ज्या ब्रह्मरूपानें उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांमध्ये आदित्य वगैरे आणि ब्रह्म या परस्परांची परस्परांच्या ठिकाणीं भावना करावी; किंवा ब्रह्माच्या ठिकाणीं आदित्य वगैरेंची भावना करावी, कारण तसें केलें असतां ब्रह्माची उपासना केली जाते. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माची भावना केली पाहिजे. कारण, निकृष्ट पदार्थांवर उत्कृष्ट पदार्थांची भावना केली म्हणजे तो निकृष्ट पदार्थ अधिक योग्यतेला चढतो. आतां जर ब्रह्मावर आदित्य वगैरेंची भावना केली तर ब्रह्माची योग्यता कमी केल्यासारखी होईल. शिवाय, ‘ आदित्याची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ’ इत्यादि वाक्यांमध्ये आदित्य वगैरे शब्द पूर्वी घातले आहेत, ब्रह्मशब्दाच्या पुढें ‘ रूपानें ’ असें म्हटलें आहे, आदित्य वगैरे शब्दांना षष्ठी विभक्ति लाविली आहे, इत्यादि कारणांवरून ‘ आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माची भावना करावी ’ असें सिद्ध होतें. आतां, जरी असें केलें असतां आदित्य वगैरेंचीच उपासना येथें होत आहे तरी हरकत नाहीं. कारण, त्यांचें फल ब्रह्मापासून प्राप्त होईल. कारण, ब्रह्म हें सर्वांचें अध्यक्ष आहे. आणि ‘ अशाच रीतीनें येथें ब्रह्माची उपासना विवक्षित आहे ’ असें समजावें.]

ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात् ॥ ५ ॥

५ (आदित्य वगैरेंवर) ब्रह्माची दृष्टि (कर्तव्य) आहे.

कारण (तशा रीतीनें त्यांना) उत्कर्ष प्राप्त

होतो. (४)

वर ज्या श्रुती दाखल केल्या आहेत त्यांच्या ठिकाणीं दुसरा संशय येतो. तो असा कीं ब्रह्माच्या ठिकाणीं आदित्य वगैरेंच्या दृष्टीचा आरोप करावयाचा, किंवा आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माच्या दृष्टीचा आरोप करावयाचा. संशयाचें कारण काय ? कारण असें आहे कीं, सामानाधिकरण्याचें कारण कोणतें हें निश्चित करतां येत

१२ रुचक आणि स्वस्तिक हीं दोन्ही सुवर्णांचीं पात्रे आहेत.

१ मोटेपणा.

नाहीं. येथें 'ब्रह्म' या शब्दाचें 'आदित्य' वगैरे शब्दांशीं सामानाधिकरण्य असलेलें उपलब्ध होतें. कारण, 'आदित्य ब्रह्म आहे', 'प्राण ब्रह्म आहे', 'जीव ब्रह्म आहे' इत्यादि वाक्यांतील शब्दांना सारखी विभक्ति लावलेली आहे. आतां, या ठिकाणीं सामानाधिकरण्य नीटसें जुळत नाही; कारण, ब्रह्म आणि आदित्य वगैरे शब्दांचे भिन्न भिन्न अर्थ आहेत, उदा०—'बैल घोडा आहे' असें सामानाधिकरण्य होत नाही. शंका:—ब्रह्म आणि आदित्य वगैरे पदार्थ यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव असल्यामुळें त्यांच्या मध्ये मृत्तिका, शराव वगैरे पदार्थांमध्ये जसें सामानाधिकरण्य असतें तसें असूं शकेल. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, अशा रीतीनें कार्याचें कारणाशीं सामानाधिकरण्य आहे असें मानलें असतां कार्याचा नाश होईल; आणि त्यामुळें तें कार्य प्रतीतच होणार नाही असें आम्हीं मागे म्हटलें आहे. शिवाय, मग हीं परमात्म-विषयकच वाक्ये होतील; आणि त्यामुळें उपासनेचा अधिकार बाधित होईल. शिवाय, परिमित अशा कार्याचें ग्रहण व्यर्थ होईल. तेव्हां या ठिकाणीं 'ब्राह्मण हा वैश्वानर अग्नि आहे' इत्यादि वाक्यांतल्याप्रमाणें एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूच्या दृष्टीचा अध्यास आहे असें आपल्याला समजलें पाहिजे; व म्हणून या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं, कोणत्या वस्तूवर कोणत्या वस्तूच्या दृष्टीचा अध्यास आहे. आतां, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, याविषयीं कांहीं नियम नाही. कारण, या गोष्टीचा नियम करणारें शास्त्र येथें नाही. किंवा या ठिकाणीं ब्रह्मावर आदित्य वगैरेंच्या दृष्टी कर्तव्य आहेत असें समजतां येईल. कारण, अशा रीतीनेंच आदित्य वगैरेंच्या रूपानें ब्रह्माची उपासना केली जाते. ब्रह्माच्या उपासनेपासूनच फल प्राप्त होतें असा शास्त्राचा सिद्धांत आहे. तेव्हां, यावरून आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माची दृष्टि कर्तव्य नाही असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—येथें आदित्य वगैरेंवर ब्रह्माचीच दृष्टि कर्तव्य आहे. कशावरून? उत्कर्ष प्राप्त होतो यावरून. अशा रीतीनें आदित्य वगैरे उत्कृष्ट रूपानें मनांत आणले जातात. कारण, त्यांच्यावर उत्कृष्ट वस्तूच्या दृष्टीचा अध्यास

२ सामानाधिकरण्याचीं जीं चार कारणे मागे सांगितलीं आहेत (अ. ३ पा. ३ सू. ९ भाष्य पहा) त्यांपैकीं येथें अमुक कारण आहे असा निश्चय होत नाही.

३ मृत्तिकेचें एक विशेष प्रकारचें पात्र (थाळा).

४ उदाहरणार्थ:—शराव हें मृत्तिकेचें कार्य आहे; आणि हें कार्य मृत्तिकास्वरूपच आहे. म्हणून 'त्यांच्यामध्ये सामानाधिकरण्य म्हणजे ऐक्य आहे' असें म्हटलें आहे.

५ अ. ४ पा. १ सू. ४ टी. १० पहा.

६ जर आदित्य वगैरे हीं ब्रह्माचीं कार्ये असल्यामुळें त्यांचें येथें ब्रह्माशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें असेल तर ज्या कांहीं येथें आदित्य वगैरे परिमित: म्हणजे मोजक्या वस्तू सांगितल्या आहेत त्या उगीच सांगितल्या आहेत असें होईल. कारण, जगांतील सर्वच वस्तू ब्रह्माचीं कार्ये आहेत.

केला जात आहे. अशा रीतीने व्यवहारांतील न्यायालाही आपण अनुसरतो. निकृष्टावर उत्कृष्टाच्या दृष्टीचा अध्यास करावा असा व्यवहारांतील न्याय आहे. उदा०— 'सारथ्यावर राजाच्या दृष्टीचा अध्यास करावा'. आतां हा न्याय आपल्याला अनुसरला पाहिजे. कारण, याच्या उलट वर्तन केलें असतां तोटा होईल. उदा०—राजावर सारथ्याची दृष्टि केली असतां राजाला हीनपणा आणला जातो, आणि तसा हीनपणा आणणें फायदेशीर नाही. शंकाः—ज्याअर्थी या गोष्टीला शास्त्र प्रमाण आहे, त्याअर्थी 'तोटा होईल' अशी शंका घेऊं नये. शिवाय, शास्त्रीय अशा ज्या दृष्टी त्यांचें व्यवहारांतील न्यायाच्या योगानें नियमन करणें बरोबर नाही. उत्तरः—शास्त्राचा अर्थ जर निश्चित झाला असता, तर तुझे म्हणणें बरोबर झालें असतें. परंतु शास्त्राचा अर्थ संदिग्ध असल्यामुळें त्याचा निर्णय करण्याकरितां व्यवहारांतील न्यायाचा जरी आपण आश्रय केला तरी त्यांत कांहीं विरुद्ध होत नाही. तेव्हां त्या व्यवहारांतील न्यायाला अनुसरूनच 'निकृष्टावर उत्कृष्टाच्या दृष्टीचा अध्यास करावा' असा शास्त्राचा अर्थ आपल्याला निश्चित करतां येत असल्यामुळें 'उत्कृष्टावर निकृष्टाच्या दृष्टीचा अध्यास केला असतां तोटा होईल' हें म्हणणें बरोबरच आहे.

शिवाय, आदित्य वगैरे शब्द हे वाक्यामध्ये प्रथम येत असल्यामुळें त्या वेळीं त्यांचा अर्थ बाधित होत नाही, म्हणून ते मुख्यार्थानेंच घेतले पाहिजेत. तेव्हां हे शब्द मुख्यार्थानें आपल्या बुद्धीमध्ये प्रवेश करित असल्यामुळें मागाहून येणारा जो ब्रह्मशब्द तो मुख्य अर्थानें घेतल्यास त्याचें (त्या अगोदर येणाऱ्या आदित्य शब्दाशीं) सामानाधिकरण्य संभवत नाही. तेव्हां यावरून या वाक्यांचें ब्रह्मदृष्टीचा विधि सांगण्याविषयीच तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें. वाक्यामध्ये 'रूपानें' (सं. 'इति') असा

७ कमी योग्यतेच्या पदार्थावर.

८ अधिक योग्यतेच्या पदार्थाच्या.

९ राजावर सारथ्याची भावना करून म्हणजे राजा हा सारथि आहे असें मनांत समजून जर एखाद्यानें राजाची उपासना केली, तर तीपासून राजाच्या मनामध्ये अप्रीति उत्पन्न होत असल्यामुळें त्या उपासनेपासून जो कांहीं त्या उपासकाला फायदा व्हावयाचा तो होत नाही. त्याप्रमाणें ब्रह्माची आदित्याच्या रूपानें उपासना केली असतां त्या उपासनेपासून जो उपासकाला मोक्षरूपी फायदा व्हावयाचा तो होणार नाही, कारण आदित्याच्या अंगी मोक्ष देण्याचें सामर्थ्य नाही.

१० 'उत्कृष्ट अशा ब्रह्मावर निकृष्ट अशा आदित्याच्या दृष्टीचा अध्यास करणें' : या गोष्टीला 'आदित्य ब्रह्म आहे,' ही प्रकृत श्रुतीच प्रमाण आहे.

११ 'आदित्य ब्रह्म आहे' इत्यादि श्रुतींचा.

१२ तेव्हां अशा रीतीने ब्रह्मशब्दाचा अर्थ बाधित होत असल्यामुळें त्याचाच 'ब्रह्मासारखा' असा लाक्षणिक अर्थ घ्यावा असें मानावें लागतें.

शब्द घातला आहे त्यावरूनही 'ब्रह्म' या शब्दाचा हाच अर्थ आहे असें मानणें रास्त आहे. उदा०—' (आदित्याचा) ब्रह्मरूपानें उपदेश होय ', ' ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ', ' ब्रह्मरूपानें उपासना करतो ' इत्यादि सर्व ठिकाणीं श्रुतीनें ब्रह्म या शब्दाच्या पुढें ' रूपानें ' असा शब्द घातला आहे. परंतु आदित्य वगैरे शब्द श्रुतीनें नुसतेच घातले आहेत. तेव्हां ज्याप्रमाणें ' शुक्तीला तो रजत असें समजतो ' या वाक्यांत ' शुक्ति ' शब्दाचा शुक्ति हाच अर्थ आहे, परंतु ' रजत ' शब्दाचा ' रजताची प्रतीति ' असा लाक्षणिक अर्थ आहे, कारण ' हें रजत आहे ' अशी त्याला केवळ प्रतीति होते, परंतु तेथें वास्तविक रजत नाही त्याप्रमाणें या वाक्यांचा देखील ' आदित्य वगैरेना ब्रह्म असें समजावें ' असा अर्थ आहे असें निश्चित होतें. ' जो हें असें जाणून आदित्याला ब्रह्मरूपानें भजतो ' (छां. ३।१९।४); ' जो वाणीला ब्रह्मरूपानें भजतां ' (छां. ७।२।२); ' जो संकल्पाला ब्रह्मरूपानें भजतो ' (छां. ७।४।३) इत्यादि वाक्यशेषांमध्ये आदित्य वगैरे शब्दांना द्वितीया विभक्ति लाविली असल्यामुळें आदित्य वगैरे हेच भजनक्रियेचीं प्रत्यक्ष कर्मे आहेत असें ते दाखवितात.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' फलप्राप्ति व्हावी एवढ्याकरितां ब्रह्माचीच उपासना येथें घेतली पाहिजे ' तें बरोबर नाही. कारण, वर सांगितलेल्या रीतीनें येथें आदित्य वगैरे पदार्थच उपास्य आहेत असें समजतें. आतां, ब्रह्म हें सर्वांचें अध्यक्ष असल्यामुळें तें अतिथि वगैरेच्या उपासनेप्रमाणें आदित्य वगैरेच्या उपासनेचेंही फल देईल. ही गोष्ट आम्हीं अ० ३ पा० २ सू० ३८ यामध्ये वणिर्लीच आहे. आतां, ' या ठिकाणीं ब्रह्म उपास्य आहे ' असें जें म्हणतात तें अशा अभिप्रायानें कीं ज्याप्रमाणें प्रतिमा वगैरेवर विष्णु वगैरेच्या दृष्टीचा अध्यास करतात त्याप्रमाणें येथें प्रतीकांवर ब्रह्माच्या दृष्टीचा अध्यास केला जातो. (५)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सहावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कर्माच्या अंगभूत अशा ज्या ऋचा व उद्गीथ वगैरे गोष्टी त्यांच्या संबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांमध्ये ऋचा वगैरे पदार्थ आणि पृथ्वी वगैरे पदार्थ या परस्परांची परस्परावर भावना करावी किंवा पृथ्वी वगैरेवर ऋचा वगैरेची भावना करावी. कारण, ऋचा वगैरे पदार्थ कर्माचे अंगभूत आहेत; आणि कर्मापासूनच फल प्राप्त होत असतें. शिवाय, श्रुतीमध्ये जो पृथ्वी वगैरेचा ऋचा वगैरे शब्दांनीं निर्देश केला आहे तो असें

१३ आभास.

१४ मनोवृत्तीला.

१५ ज्याप्रमाणें आपल्या घरीं झालेल्या अतिथीची आपण उपासना केली असतां त्या उपासनेचें फल ब्रह्मापासूनच आपल्याला प्राप्त होतें, त्याप्रमाणें आदित्याच्या उपासनेचें फल देखील ब्रह्मापासूनच प्राप्त होणारें आहे.

मानलें तरच जुळतो. तसेंच 'लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी' इत्यादि श्रुतीमध्ये लोक वगैरेना सप्तमी विभक्ति लाविली आहे, व लोक वगैरे शब्द पूर्वी घातले आहेत. तेव्हां त्या लोक वगैरेवरच साम वगैरेची भावना केली पाहिजे. आतां, सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ऋचा वगैरे कर्मागभूत गोष्टींवर पृथ्वी वगैरे देवतांची भावना करावी. कारण, असें केलें म्हणजे तें कर्म अधिक फलदायक होतें. आतां, श्रुतीमध्ये जे पृथ्वी वगैरेना ऋचा वगैरे शब्द लावले आहेत, ते लाक्षणिक आहेत. शिवाय, 'ही पृथ्वीच ऋचा' इत्यादि श्रुतीच्या रचनेवरूनही 'पृथ्वी वगैरेचीच ऋचा वगैरेवर भावना करावी' असें समजतें. आतां, जरी लोक वगैरे शब्दांना सप्तमी विभक्ति लावली आहे, तरी पुढें सामाचीच उपासना सिद्ध होत असल्यामुळें सामावरच लोकांची भावना केली पाहिजे. तात्पर्य 'कर्मागभूत गोष्टींवरच इतरांची भावना करावी' असें सिद्ध झालें.]

आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः ॥ ६ ॥

६ (कर्माच्या) अंगांवरच आदित्य वगैरेच्या बुद्धीचा आरोप करावयाचा आहे. कारण अशा रीतीनेच कर्मसमृद्धि जुळते. (५)

'जो हा (सूर्य) प्रकाशतो त्याची उद्गीथरूपानें उपासना करावी' (छां. १।३।१); 'लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी' (छां. २।२।१); 'वाणीच्या ठिकाणीं सात प्रकारच्या सामाची उपासना करावी' (छां. २।८।१); 'ही (पृथ्वी-) च ऋचा होय; व अग्नि साम होय' (छां. १।६।१) इत्यादि कर्मांगांवर अवलंबून असलेल्या उपासनांच्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं आदित्य वगैरेवर उद्गीथ वगैरेच्या दृष्टीचा विधि सांगितला आहे, किंवा उद्गीथ वगैरेवरच आदित्य वगैरेच्या दृष्टीचा विधि सांगितला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, या गोष्टीविषयीं कांहीं नियम नाही; कारण, नियम करण्याला कांहीं प्रमाण नाही; ज्याप्रमाणें येथें ब्रह्माला विशेष प्रकारचा उत्कर्ष आहे त्याप्रमाणें येथें एकाद्याला

१ पृथ्वी, अग्नि, अंतरिक्ष, आदित्य, आणि स्वर्ग या पांच लोकांच्या.

२ हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार, आणि निधन या पांच प्रकारच्या. हिंकार वगैरेच्या माहितीबद्दल मार्गें (अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. १७) पहा.

३ हु, प्र, आ, उत्, प्रति, उप आणि नि, या सात शब्दांच्या ठिकाणीं.

४ हिंकार, प्रस्ताव, आदि, उद्गीथ, प्रतिहार, उपद्रव आणि निधन या सात प्रकारच्या.

५ मोठेपणा.

विशेष प्रकारचा उत्कर्ष आहे असे निश्चित करतां येत नाही. ब्रह्म हे सर्व जगाचें कारण असल्यामुळे व त्याचा पातकरहितत्व वगैरे धर्मांशी संबंध असल्यामुळे तें आदित्य, वगैरेपेक्षां उत्कृष्ट आहे असे निश्चित करतां येतें. परंतु आदित्य, उद्गीथ वगैरे हीं सर्व सारखींच कार्ये असल्यामुळे त्यांपैकीं एकाद्याला विशेष प्रकारचा उत्कर्ष आहे असे मानण्याला कांहीं प्रमाण नाही. किंवा आदित्य वगैरेवर नियमानेंच उद्गीथ वगैरेच्या बुद्धीचा अध्यास आहे असे मानावें. कशावरून? अशावरून कीं उद्गीथ वगैरे हीं कर्मात्मक आहेत आणि कर्मापासूनच फलप्राप्ति होते असे प्रसिद्ध आहे. आदित्य वगैरेची उद्गीथ वगैरेच्या बुद्धीच्या योगानें उपासना केली असतां तीं स्वतः कर्मात्मक होतील, आणि म्हणूनच तीं फलप्राप्तीचीं कारणें होतील. याच 'गोष्टीला अनुसरून 'ही (पृथ्वी—) च ऋचा होय, व अग्नि साम होय' (छां. १।६।१) या ठिकाणीं 'तें हें साम ह्या ऋचेवर ठेविलें आहे' (छां. १।६।१) असा जो वाक्यशेष आहे त्यामध्ये 'ऋचा' शब्दानें पृथ्वीचा निर्देश केला आहे; आणि 'साम' शब्दानें अग्नीचा निर्देश केला आहे. आतां, हा निर्देश, पृथ्वी आणि अग्नि यांच्यावर ऋचा आणि साम यांच्या दृष्टी करावयाच्या असल्या तरच जुळतो; ऋचा आणि साम यांच्यावर पृथ्वी आणि अग्नि यांच्या दृष्टी करावयाच्या असल्या तर जुळत नाहीं. कारण, सारथ्याच्या ठिकाणीं राजाची दृष्टि केली असतां सारथ्यालाच 'राजा' शब्द गौण रीतीनें लावला जातो; राजाला 'सारथि' शब्द लावला जात नाही. शिवाय, 'लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी' (छां. २।२।१) या वाक्यांत अधिकरणाचा निर्देश

६ आरोप.

७ एकप्रकारचीं कर्मे.

८ आदित्य वगैरे कार्ये.

९ म्हणजे 'तें हें साम ह्या ऋचेवर ठेविलें आहे' या श्रुतीमध्ये 'साम' शब्दाचा अग्नि हा अर्थ आहे आणि 'ऋचा' शब्दाचा पृथ्वी हा अर्थ आहे. 'ही पृथ्वीच ऋचा होय, व अग्नि साम होय' या ऋचेमध्ये जी पृथ्वी आणि अग्नि यांच्या ठिकाणीं ऋचा आणि साम यांची भावना सांगितली आहे त्या भावनेचें कारण या श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तें असें कीं, ज्याप्रमाणें ऋचेमध्येच साम असतें, त्याप्रमाणेंच पृथ्वीमध्ये अग्नि आहे; व अशा रीतीनें ज्याअर्थीं पृथ्वी आणि अग्नि यांना ऋचा आणि साम यांचा सारखेपणा आहे त्याअर्थीं 'ही पृथ्वीच ऋचा होय व अग्नि साम होय' ही गोष्ट सिद्ध होते असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१० म्हणजे पृथ्वीवर ऋचेची भावना केली तरच ऋचा शब्दानें पृथ्वी घेतां येते; नाही तर घेतां येत नाही. तसेंच, अग्नीवर सामाची भावना केली तरच साम या शब्दानें अग्नि घेतां येतो, नाही तर घेतां येत नाही.

११ 'लोकांच्या ठिकाणीं' हा अधिकरणाचा निर्देश होय.

केला असल्यामुळे लोकांवर सामाचा अध्यास करावयाचा आहे असें प्रतीत होतें. 'हें गायत्र (साम) प्राणांच्या ठिकाणीं विणलें आहे' (छां. २।१।११) ही श्रुति वरील गोष्टच सांगते'. शिवाय, 'आदित्य ब्रह्म आहे असा उपदेश होय' (छां. ३।१९।१) इत्यादि ठिकाणीं प्रथम निर्दिष्ट केलेले जे आदित्य वगैरे पदार्थ त्यांच्यावर मागून निर्दिष्ट केलेले जें ब्रह्म त्याचा अध्यास केला आहे; आतां 'पृथ्वी हिंकार आहे' (छां. २।२।१) इत्यादि श्रुतींमध्ये पृथ्वी वगैरे पदार्थ प्रथम निर्दिष्ट केलेले आहेत, आणि हिंकार वगैरे पदार्थ मागाहून निर्दिष्ट केलेले आहेत. तेव्हां, यावरून 'कर्माला अंगभूत नाहीत' असे जे आदित्य वगैरे पदार्थ त्यांच्यावर कर्माला अंगभूत अशा पदार्थांच्या बुद्धीचा आरोप करावयाचा असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:— कर्माला अंगभूत असे जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांच्यावरच आदित्य वगैरेंच्या बुद्धीचा आरोप करावयाचा आहे. कशावरून? (कर्मसमृद्धि) जुळते यावरून. अशा रीतीनेच अपूर्वाच्या संबंधांमुळे आदित्य वगैरेंच्या बुद्धीच्या योगानें उद्गीथ वगैरे पदार्थ संस्कृत झाले म्हणजे कर्मसमृद्धि होते ही गोष्ट जुळते. 'जे तो विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद् यांच्या योगानें करतो तेंच प्रबलतरें होतें' (छां० १।१।१०) ही श्रुति देखील 'विद्या ही कर्मसमृद्धीला कारण आहे' असें दाखविते. शंका:—ज्या उपासनांचें कर्मसमृद्धि हें फल आहे. त्यांच्या ठिकाणीं हें म्हणणें जुळेल. परंतु ज्या उपासनांचीं स्वतंत्र फलें

१२ मन, वाणी, चक्षु, श्रोत्र आणि प्राण या पांच प्राणांवर हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन या पांच प्रकारच्या सामांची भावना केली असतां त्या सामाला 'गायत्र साम' असें म्हणतात. हें गायत्र साम चक्षु वगैरे प्राणांच्या ठिकाणीं विणलें (म्हणजे कल्पिलें) आहे असा या श्रुतीचा अर्थ होय. या श्रुतीमध्ये 'प्राणांच्या ठिकाणीं' असा अधिकरणाचा निर्देश केला असल्यामुळे प्राणांच्या ठिकाणींच सामाची भावना करावी असें सिद्ध होतें.

१३ तेव्हां प्रथम निर्दिष्ट केलेल्या पृथ्वी वगैरे पदार्थांवरच मागाहून निर्दिष्ट केलेल्या हिंकार वगैरेंची भावना आहे असें मानलें पाहिजे.

१४ 'कर्मसमृद्धि जुळते' म्हणजे अधिक चांगलें कर्म होतें.

१५ उद्गीथ वगैरेंच्या ठिकाणीं आदित्य वगैरेंची भावना करून कर्म केलें असतां जें विशेष-प्रकारचें अपूर्व म्हणजे पुण्य उत्पन्न होतें त्या पुण्याच्या संबंधांमुळे.

१६ उद्गीथ वगैरे कर्मांगभूत पदार्थांवर जी आदित्य वगैरेंची भावना ती विद्या होय.

१७ उपनिषद् म्हणजे देवतांची उपासना होय.

१८ अधिक फलदायक.

आहेत—उदा० ‘ जो हें असें जाणून लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करतो ’ (छां. २।२।३) इत्यादि— त्यांच्या ठिकाणीं कसे ? उत्तरः—त्यांच्या ठिकाणीं देखील ज्याला कर्माचा अधिकार आहे त्यालाच उपासनेचा अधिकार असल्यामुळे अपूर्वाच्या संबन्धाच्या द्वारानेंच (त्या उपासनांच्या) फलांची कल्पना करणें रास्त आहे. गोदोहनें वगैरेच्या नियमाप्रमाणें हें होय. शिवाय, आदित्य वगैरे पदार्थ हे फलात्मक असल्यामुळे ते कर्मात्मक जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांच्यापेक्षां उत्कृष्ट आहेत असें मानतां येतें. कारण, आदित्य वगैरेची प्राप्ति हें कर्माचें फल आहे असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. शिवाय, ‘ ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ’ (छां० १।१।१) आणि ‘ या उद्गीथाचेंच हें उपव्याख्यान आहे ’ (छां० १।१।१०) या श्रुती ‘ उद्गीथ हेंच उपास्य आहे ’ असा उपक्रम करून पुढें आदित्य वगैरेच्या बुद्धीचे विधी^{११} सांगतात.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ उद्गीथ वगैरेच्या बुद्धीच्या योगानें आदित्य वगैरेची उपासना केली असतां ते (आदित्य वगैरे) पदार्थ स्वतःच कर्मात्मक होतात आणि म्हणून ते फल देऊं शकतील ’ तें बरोबर नाहीं. कारण, उपासना ही स्वतःच कर्मात्मक असल्यामुळे ती फल देऊं शकते. शिवाय, उद्गीथ वगैरे पदार्थांची आदित्य वगैरे रूपांनीं जरी उपासना केली, तरी त्यांचें कर्मात्मकत्व नष्ट होत नाहीं. आतां, ‘ तें हें साम या ऋचेवर ठेविलें आहे ’ (छां० १।६।१)

१९ ह्या उपासनेचें ‘ स्वर्ग वगैरे लोक प्राप्त होणें ’ हें फल आहे. आतां, ‘ या उपासनेचा यज्ञ वगैरे कर्माशीं कांहीं संबन्ध नाहीं; तर ही उपासना स्वतंत्र रीतीनेच केली असतां तिच्यापासून वरील फल प्राप्त होतें ’ असें पूर्वपक्षी मानीत आहे. तेव्हां येथें ‘ सामावरच लोकांची भावना करावी ’ असें घेण्याला कांहीं विशेष कारण नाहीं असें सिद्ध होतें.

२० गोदोहन शब्दाचा अर्थ मागे (अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टीप ३) पहा. त्या गोदोहनांतून पाणी आणिलें असतां त्याचें पशुप्राप्ति हें फल सांगितलें आहे. तें फल स्वतंत्र रीतीनें प्राप्त होत नाहीं; तर यज्ञामध्येच त्यांतून पाणी आणिलें असतां तें फल प्राप्त होतें असा नियम आहे.

२१ तेव्हां त्या आदित्य वगैरेचीच उद्गीथ वगैरेच्या ठिकाणीं भावना केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२२ आतां, जर या विधीमध्ये ‘ आदित्य वगैरेच्या ठिकाणीं उद्गीथ वगैरेची भावना सांगितली आहे ’ असें मानलें तर आदित्य वगैरेच उपास्य होत असल्यामुळे उपक्रम विरुद्ध होईल. तेव्हां, येथें उद्गीथच उपास्य आहे व त्यावरच आदित्याची भावना सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२३ कारण, उद्गीथरूपीं कर्मावर नुसती आदित्याची भावना केली म्हणून तेवढ्यानें उद्गीथ हें कर्मच नव्हे असें होत नाहीं. उदाहरणार्थः—एखाद्या तेजस्वी मनुष्यावर अभीचो भावना केली असतां तेवढ्यानें तो मनुष्यच नव्हे असें होत नाहीं.

या वाक्यामध्ये ' ऋचा ' आणि ' साम ' या शब्दांचा जो ' पृथ्वी ' आणि ' अग्नि ' या अर्थी प्रयोग केला आहे तो लाक्षणिकच आहे. आतां, लक्षणा ही मुख्यार्थाशीं संभवेत तशा जवळच्या किंवा दूरच्या संबंधामुळेही प्रवृत्त होते. तेव्हां वरील वाक्यामध्ये जरी ऋचा आणि साम यांवर पृथ्वी आणि अग्नि यांच्या दृष्टी करावयाच्या आहेत, तरी ज्याअर्थी ऋचा आणि साम हे जे प्रसिद्ध पदार्थ त्यांचा पृथक् निर्देश केला आहे, आणि ज्याअर्थी पृथ्वी आणि अग्नि हे पदार्थ संनिध आहेत, त्याअर्थी पृथ्वी आणि अग्नि यांच्याशीं ऋचा आणि साम यांचा संबंध असल्यामुळे ऋचा आणि साम या शब्दांचा पृथ्वी आणि साम या अर्थीच प्रयोग केला आहे असें निश्चित होतें. ' सारथि ' हा शब्द देखील कोणत्या तरी कारणानें ' राजा ' या अर्थी घातला जातो ही गोष्ट आम्हांला नाकबूल करतां येत नाही. शिवाय, ' ही (पृथ्वी-) च ऋचा होय ' (छां० १।६।१) या वाक्यांतील शब्दांची रचना पाहिली असतां तिच्यावरून ' ऋचा हीच पृथ्वीस्वरूप आहे '

२४ म्हणजे, पृथ्वी आणि अग्नि यांवर ऋचा आणि साम यांची भावना केली असल्यामुळे तसा प्रयोग केला आहे असें समजू नये.

२५ ' गंगेवर गवळवाडा आहे ' या वाक्यांत ' गंगा ' शब्दाचा लक्षणेनें ' गंगेचा तीर ' असा अर्थ घेतला आहे. ही लक्षणा जवळच्या संबंधानें झालेली आहे. कारण, गंगेचा तीराशीं अगदीं साक्षात् संबंध आहे. एखाद्या तेजस्वी मनुष्याला उद्देशून ' हा अग्नि आहे ' असें जें म्हणतात त्या वाक्यामध्ये ' अग्नि ' शब्दाचा लक्षणेनें ' अग्नीसारखा ' (म्हणजे अग्नीच्या तेजासारखें ज्याचें तेज आहे असा मनुष्य) असा अर्थ घेतला आहे. ही लक्षणा दूरच्या संबंधानें झालेली आहे. कारण, अग्नीचा मनुष्याशीं जो संबंध आहे तो तेजाच्या द्वारानें आहे, साक्षात् नाही.

२६ ' ही पृथ्वीच ऋचा होय व अग्नि साम होय ' या मागील वाक्यामध्ये पृथ्वी आणि अग्नि यांचा निर्देश केला असल्यामुळे ते संनिध आहेत.

२७ ऋचेवर जी पृथ्वीची भावना केली आहे हाच ऋचेचा पृथ्वीशीं संबंध होय; आणि सामावर जी अग्नीची भावना केली आहे हाच सामाचा अग्नीशीं संबंध होय.

२८ आतां, ज्याप्रमाणें ऋचेवर पृथ्वीची भावना केली असतां तेथें वास्तविक रीतीनें पृथ्वी या शब्दाचा ऋचा या अर्थी प्रयोग व्हावयाचा तो न होऊन तेथें लक्षणेनें उलट देखील प्रयोग होतो, म्हणजे ऋचा या शब्दाचा पृथ्वी या अर्थी प्रयोग होतो, त्याप्रमाणें सारथ्यावर राजाची भावना असली तरी तेथें लक्षणेनें सारथि या शब्दाचा राजा या अर्थी प्रयोग होऊं लागेल, म्हणजे राजाला सारथि म्हणतां येईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२९ ' राजानें स्वतःच सारथ्याचें काम करणें ' हें कारण होय.

३० ऋचेवरच पृथ्वीची भावना करावयाची आहे.

असें श्रुति निश्चित करते. जर पृथ्वी ही ऋचात्मक आहे असें श्रुतीला निश्चित करावयाचें असतें, तर ' ही (पृथ्वी) ऋचाच होय ' अशी शब्दांची रचना तिनें केली असती. शिवाय, ' जो असें जाणून सामाचें गायन करतो ' (छां० १।७।७) ही श्रुति देखील कर्मांगांच्याच उपासनांचा उपसंहार करते; पृथ्वी वगैरेच्या उपासनांचा करीत नाही. तसेंच, ' लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी ' (छां० २।२।१) या वाक्यामध्ये ' लोक ' या शब्दाला जरी सप्तमी विभक्ति लावली आहे, तरी त्यांचाच सामावर अध्यास करावयाचा आहे. कारण 'साम' या शब्दाला द्वितीया विभक्ति लावली असल्यावरून येथें साम हें उपास्य आहे असें निश्चित होतें. सामावर लोकांचा अध्यास केला म्हणजे सामाची ' लोक ' या रूपानें उपासना केली जाते. परंतु, उलटपक्षां लोकांची ' साम ' या रूपानें उपासना केली जाईल या म्हणण्यानें ' हें गायत्र साम प्राणांच्या ठिकाणीं विणलें आहे ' (छां० २।१।१।१) इत्यादि श्रुतींचें व्याख्यान झालें असें समजावें.

आतां, ' सात प्रकारच्या सामांची आदित्याच्या रूपानें उपासना करावी ' (छां० २।९।१) इत्यादि ज्या वाक्यांमध्ये दोन्ही शब्दांना सारखीच द्वितीया विभक्ति लावली आहे त्या वाक्यांमध्ये देखील सामावरच आदित्य वगैरेचा अध्यास करावयाचा आहे असें समजतें. कारण ' सर्व प्रकारच्या सामाची उपासना चांगली आहे ' (छां० २।१।१) ; ' अशी ही पांच प्रकारच्या (सामाची उपासना) होय ' (छां० २।७।२) ; ' आतां सात प्रकारच्या सामाची उपासना.... ' (छां० २।८।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये सामाचाच उपास्यरूपानें श्रुतीनें उपक्रम केला आहे. ' साम हें उपास्य आहे असें समजतें ' या कारणावरूनच ' पृथ्वी ही हिंकार आहे ' (छां० २।२।१) इत्यादि ज्या वाक्यांमध्ये शब्दांची उलट रचना आहे त्या

३१ पृथ्वीवर ऋचेची भावना करावयाची आहे.

३२ साम या शब्दाला संस्कृतामध्ये द्वितीया विभक्ति लाविलेली आहे. त्याचेंच मराठीमध्ये ' सामाची ' असें भाषांतर केलें आहे.

३३ तेथें देखील ' प्राणांच्या ठिकाणीं विणलेल्या या गायत्र सामाची जो उपासना करतो ' या पुढील वाक्यावरून ' सामच उपास्य आहे ' असें निश्चित होतें.

३४ मूळ संस्कृत श्रुतीमध्ये ' साम ' आणि ' आदित्य ' या दोन्ही शब्दांना सारखीच द्वितीया विभक्ति लाविली असल्यामुळे त्या श्रुतीचा 'आदित्याची सात प्रकारच्या सामाच्या रूपानें उपासना करावी ' असाही मराठीमध्ये अर्थ होतो.

३५ जर हिंकारावर पृथ्वीची भावना करावयाची आहे, तर त्या मानानें ' हिंकार ही पृथ्वी आहे ' अशी वाक्यरचना पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ' पृथ्वी ही हिंकार आहे ' ही रचना उलट आहे असें सिद्ध होतें.

वाक्यांमध्ये देखील हिंकार वगैरेवरच पृथ्वी वगैरेच्या दृष्टी करावयाच्या आहेत असे सिद्ध होतं. तेव्हां यावरून कर्माला अंगभूत अशा उद्गीथ वगैरेवर कर्माला अंगभूत नाहीत असे जे आदित्य वगैरे पदार्थ त्यांच्या दृष्टीचा अध्यास करावयाचा आहे असे सिद्ध झाले. (६)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सातव्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रपर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० ७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असे आहे कीं ' मनुष्याला जें कर्म बसून करावयाचें असेल त्यांतील उपासनाही तो बसूनच करील, आणि जें कर्म उभें राहून करावयाचें असेल त्यांतील उपासनाही तो उभें राहूनच करील ' अशा रीतीनें कर्मांगभूत गोष्टीसंबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्यांविषयीं नियम मानतां येतो. परंतु इतर उपासनांविषयीं कांहींच नियम नाही. मनुष्यानें त्या हव्या तशा कराव्या. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असे आहे कीं इतर उपासना ह्या मनुष्यानें बसूनच कराव्या; कारण, त्याशिवाय मनुष्याचें मन स्थिर होत नाही. (सू० ८) शिवाय मनुष्य बसला असतां त्याला ध्यान करतांना कांहीं आयास होत नाहीत. (सू० ९) शिवाय ' पृथ्वी ही ध्यान करते कीं काय ' अशा रीतीनें निश्चल पदार्थांवर ध्यानक्रियेचा आरोप होत असतो. तेव्हां अर्थांतच ' मनुष्यानें ध्यान करतांना निश्चल होण्याकरितां बसलें पाहिजे ' असें समजतें. (सू० १०) भगवद्गीतेवरूनही ' बसून उपासना कराव्या ' ही गोष्ट सिद्ध होते. आणि म्हणूनच योगशास्त्रामध्ये पन्नक वगैरे विशेष प्रकारचीं आसनें सांगितलीं आहेत.]

आसीनः संभवात् ॥ ७ ॥

७ (उपासकाने) बसूनच (उपासना करावयाची आहे).

कारण (त्या स्थितींतच उपासना) संभवते. (६)

कर्मांगांवर अवलंबून असलेल्या ज्या उपासना आहेत त्यांच्या संबंधानें आसून वगैरेचा विचार करण्याची जरूर नाही. कारण त्या उपासना कर्मांवर अवलंबून आहेत. तसेंच, तत्त्वज्ञानासंबंधानें देखील हा विचार कर्तव्य नाही. कारण ज्ञान हें वस्तूवरच अवलंबून असतें. परंतु ज्या इतर उपासना आहेत त्यांच्या संबंधानें ' त्या

१ आसन म्हणजे बसणें. ' वगैरे ' शब्दानें उभें राहणें, निजणें, जाणें, धांवणें, या क्रिया घ्याव्या.

२ तेव्हां जें कर्म उभें राहून करावयाचें असेल त्या कर्माच्या अंगभूत वस्तूची उपासना उभें राहून करावी, व जें कर्म बसून करावयाचें असेल त्या कर्माच्या अंगभूत वस्तूची उपासना बसून करावी असें अर्थांतच समजतें.

३ तेव्हां ज्या वस्तूचें ज्या रीतीनें म्हणजे बसून किंवा उभें राहून ज्ञान होईल, त्या वस्तूचें त्या रीतीनेंच ज्ञान संपादिलें पाहिजे.

उभें राहून किंवा बसून किंवा निजून अशा अनियमानें करावयाच्या, किंवा नियमानें बसूनच करावयाच्या ' या गोष्टीचा सूत्रकार विचार करतात. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं उपासना ही मानसिक असल्यामुळें तिला शरीराची कोणती स्थिति पाहिजे याविषयीं कांहीं नियम नाही.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :— (उपासकानें) बसूनच उपासना करावयाची आहे. कशावरून? (त्या स्थितीतच उपासना) संभवते यावरून. उपासना म्हणजे बुद्धीचा एकसारखा प्रवाह सुरू करणें. आतां मनुष्य जात असतांना किंवा धांवत असतांना हें संभवत नाही. कारण गति वगैरेंपासून चित्ताला व्यग्रता प्राप्त होते. उभें राहतांना देखील मनुष्याचें मन हें शरीराला उभ्या स्थितीत ठेवण्यांत गुंतलें असल्यामुळें त्याला सूक्ष्म वस्तूचें निरीक्षण करतां येत नाही. निजतांना देखील मनुष्याला एकाएकीं झोंप लागून जाते. बसतांना मात्र मनुष्याला हे वरील सर्व अनर्थ सहज टाळतां येतात. म्हणून त्या स्थितीत त्याला उपासना करतां येते. (७)

ध्यानाच्च ॥ ८ ॥

८ (उपासना ही) ध्यानरूप असल्यामुळें देखील (ती बसूनच करावयाची आहे). (६)

शिवाय, ' बुद्धीचा एकसारखा प्रवाह सुरू करणें ' हा ध्यान या शब्दाचा अर्थ होय. आतां, ज्या वेळीं प्राण्याचें अंग फारसें हलत नाही, दृष्टि निश्चल असते, आणि मन एका विषयाच्या ठिकाणींच एकाग्र झालें असतें त्या वेळीं त्याला ' ध्यान ' हा शब्द गौण रीतीनें लावतात असें दृष्टीस पडतें. उदा०—' बक ध्यान करीत आहे, ' ' जिचा पति प्रवासाला गेला आहे अशी स्त्री ध्यान करीत आहे ' असें आपण म्हणतो. आतां बसतांना हें ध्यान अनायासानें करतां येतें. तेव्हां या कारणावरूनही उपासना हें बसूनच करावयाचें कर्म आहे असें सिद्ध होतें. (८)

अचलत्वं चापेक्ष्य ॥ ९ ॥

९ आणि अचलत्वाला अनुलक्षूनच (पृथ्वीला ' ध्यान ' हा शब्द श्रुतीनें लावला आहे). (६)

शिवाय, ' पृथ्वी जणूं काय ध्यान करीत आहे ' (छां० ७।६।१) इत्यादि

१ येथें ध्यान हें ईश्वराचें नसल्यामुळें ध्यान हा शब्द मुख्य रीतीनें लावितां येत नाही. कारण ध्यान शब्दाचा ' ईश्वराचें ध्यान करणें ' हा मुख्य अर्थ होय. म्हणून येथें ' गौण रीतीनें ' असें म्हटलें आहे.

१ स्थिरपणाला.

वाक्यांत 'पृथ्वी वगैरे अचल आहेत' या गोष्टीला अनुलक्षूनच श्रुतीने पृथ्वी वगैरेना ध्यान हा शब्द लावला आहे. आणि ही गोष्ट देखील 'उपासना हें बसून करावयाचें कर्म आहे' याचें चिन्ह आहे. (९)

स्मरन्ति च ॥ १० ॥

१० स्मृतिकारही (असेंच) सांगतात. (६)

शिष्ट लोक देखील आपल्या स्मृतींमध्ये 'आसन हें उपासनेला अंगभूत आहे' असेंच सांगतात. उदा०—पवित्र ठिकाणीं स्वतःकरतां स्थिर आसन करून' (भ. गी. ६।११) इत्यादि. या करितांच योगशास्त्रामध्ये पद्मक वगैरे विशेषप्रकारचीं आसनें सांगितलीं आहेत. (१०)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अकरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ११) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं उपासनांमध्ये दिशा, देश आणि काल यांच्या संबंधानें कांहींच नियम नाही. म्हणजे मनुष्यानें हव्या त्या दिशेकडे तोंड करून पाहिले तया ठिकाणीं आणि वाटेल तेव्हां उपासना कराव्यात. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'मनुष्यानें आपल्या मनाची ज्या रीतीनें एकाग्रता होईल त्या रीतीनें आपली स्थिति ठेवावी' इतकाच त्याविषयीं नियम आहे. आतां श्वेताश्वतरश्रुतीमध्ये जरी कांहीं विशेष सांगितला आहे, तरी 'त्या श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य मनाची एकाग्रता करण्याविषयींच आहे' असें समजावें. शिवाय 'उपासना करतांना मन अनुकूल असावें' ही गोष्ट इतर श्रुतींवरून सिद्ध होते.]

यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् ॥ ११ ॥

११ (श्रुतीमध्ये) विशेष प्रकारचे नियम सांगितले नसल्यामुळे जेथें एकाग्रता करतां येईल तेथें (उपासना करावी). (७)

आतां दिशा, देश आणि काल यासंबंधानें असा संशय येतो कीं त्याच्या-विषयीं कांहीं नियम आहे किंवा नाही. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें कीं ज्याअर्थीं

१ उजव्या मांडीवर डावा पाय ठेऊन व डाव्या मांडीवर उजवा पाय ठेऊन जें बसणें त्याला 'पद्मक' आसन म्हणतात.

२ शरीराच्या हात पाय वगैरे अवयवांची जी विशेषप्रकारची रचना तिला 'आसन' म्हणतात.

सामान्यतः वैदिककर्मासंबंधाने दिशा वगैरेचे नियम सांगितलेले दृष्टीस पडतात, त्याअर्थी येथेही एखादा नियम असू शकेल.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर करतातः—दिशा, देश आणि काल यांविषयी, नियम अर्थातच प्राप्त होतो; म्हणजे ज्या दिशेकडे (तोंड केले असतां), ज्या स्थली आणि ज्या काली (उपासकाच्या) मनाची एकाग्रता सहज रीतीने होईल त्या दिशेकडे (तोंड करूनच) त्या स्थलीच आणि त्या कालीच त्याने उपासना करावी (असा नियम अर्थातच प्राप्त होतो). कारण ज्याप्रमाणे श्रुतीने (कांहीं यागासंबंधाने) पूर्वदिशा, मध्यान्हकाल आणि पूर्वेकडे उतरता असलेला प्रदेश इत्यादि विशेष प्रकारचे नियम सांगितले आहेत त्याप्रमाणे उपासनेसंबंधाने ते सांगितले नाहीत. आणि ' एकाग्रता ' ही जी इष्ट गोष्ट ती गोष्ट सर्वत्र सारखीच करता येते. शंकाः— विशेष प्रकारचे नियम देखील कांहीं लोकांनी सांगितले आहेत. उदा० — ' सपाट, स्वच्छ, गारगोऱ्या, अग्नि आणि वाळू यांनी रहित, आवाज मगर वगैरेनीं शून्य, मनाला अनुकूल, डोळ्यांना पीडा न देणारे अशा गुहेमधील निवांत स्थानाचा आश्रय करून योगाभ्यास करावा ' (श्वे. २।१०). उत्तरः—असले नियम सांगितले आहेत खरे; परंतु या नियमांमध्ये ज्या ज्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांच्या-विषयी कांहीं नियम नाही असे मित्रत्वाच्या नात्याने आचार्य सांगतात. शिवाय, ' मनाला अनुकूल ' ही श्रुति ' जेथे एकाग्रता करता येईल तेथे उपासना करावी, असेच सांगते. (११)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बारावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १२) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं ' तत्त्वज्ञानाकरता ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांची तत्त्वज्ञान होतोपर्यंत आवृत्ती केली

१ ' यज्ञ वगैरे कर्मे पूर्वेकडे तोंड करून पूर्वेच्या बाजूला किंचित् उतरत्या अशा देशामध्ये सकाळच्या प्रहरीं करावीत ' अशाप्रकारचे त्या कर्माविषयी दिशा, देश आणि काल यांच्या संबंधाने नियम सांगितले आहेत.

२ उपासनेमध्ये चित्ताची एकाग्रता अवश्य झाली पाहिजे म्हणून अर्थातच.

३ गलबला, कलकलाट.

४ एखाद्या ठिकाणी डोळ्यापुढे धुंगुरटीं येऊन त्यापासून डोळ्याला त्रास होतो आणि उगीच मनाला व्यग्रता उत्पन्न होते म्हणून ' डोळ्याला पीडा न देणारे ' असे येथे म्हटले आहे.

५ श्रुतीमध्ये जरी देश काल वगैरेविषयी नियम सांगितले आहेत तरी ते सर्व नियम अवश्य पाळले पाहिजेत असा श्रुतीचा अभिप्राय नाही. तर ' कोणीकडून तरी मनाची एकाग्रता करण्याविषयीं झटावे ' असा श्रुतीचा गूढ अभिप्राय आहे. आणि तो अभिप्राय सूत्रकारांनी द्यार्द्र होऊन लोकांच्या सोयीकरता स्पष्ट करून दाखविला आहे.

पाहिजे ' असें पहिल्या अधिकरणामध्ये सांगितले. परंतु ज्या उपासना कांहीं विशेष प्रकारचें ऐश्वर्य प्राप्त होण्याकरितां सांगितल्या आहेत त्यांची जरी आवृत्ति करावयाची असली तरी ता कांहीं वेळपर्यंत करून नंतर त्या उपासना सोडून देतां येतील. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या उपासना आमरणांत केल्या पाहिजेत. कारण तसें केले तरच मरणकालीं मनुष्याची तशी बुद्धि राहिल, आणि पुढें तसें फल त्याला मिळेल. ' मरणकालीं जशी भावना असते तदनु रूपच त्याला पुढें फल प्राप्त होतें ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होते.]

आ प्रयाणात्तत्रापि हि दृष्टम् ॥ १२ ॥

१२ आमरणांत (च आवृत्ति केली पाहिजे). कारण त्या कालीं देखील (अनुवृत्ति असते असें श्रुतीवरून) दिसून येतें. (८)

सर्व उपासनांसंबंधानें आवृत्ति केली पाहिजे असें (या पादाच्या) पहिल्या अधिकरणामध्ये सिद्ध केले आहे. आतां या उपासनांपैकी ज्या उपासना तत्त्वज्ञानाकरतां आहेत त्या ' सडणें ' वगैरे क्रियांप्रमाणें कार्यामध्येच पर्यवसित होत असल्यामुळे त्यांच्या संबंधानें कोठपर्यंत आवृत्ति केली पाहिजे हें समजलेच आहे. कारण तत्त्वज्ञानरूप कार्य उत्पन्न झालें म्हणजे जास्त प्रयत्न करण्याविषयी श्रुतीनें आज्ञा करणें शक्य नाही. कारण ' नियोग करण्याला अयोग्य असें ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे ' असें ज्ञान ज्या मनुष्याला झालें आहे तो शास्त्राचा विषय होत नाही. परंतु ज्या उपासनांचें अभ्युदय हें फल आहे त्यांच्या संबंधानें असा विचार प्राप्त होतो कीं उपासकानें कांहीं काळपर्यंत ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करून थांबावें किंवा त्यानें जन्मभर ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करावी. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणें असें कीं) कांहीं काळपर्यंत ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करून मग तिचा त्याग करावा. कारण एवढ्यानेंच आवृत्तियुक्त उपासनांचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा अर्थ सिद्ध होत आहे.

१ ज्याप्रमाणें ' सडणें ' ही क्रिया ' तांदूळ स्वच्छ होणें ' ह्या कर्मांमध्ये पर्यवसित होते म्हणजे तांदूळ स्वच्छ झाले असतां ती समाप्त होते, त्याप्रमाणेंच उपासना ह्या तत्त्वज्ञानामध्ये पर्यवसित होतात, म्हणजे तत्त्वज्ञान झालें असतां त्या समाप्त होतात असें असल्यामुळे.

२ कोणतेंही एखादें कृत्य करण्याविषयी योजना करण्याला.

३ ' स्वर्ग वगैरे लोक प्राप्त होणें ' असा उत्कर्ष.

४ पहिल्या अधिकरणामध्ये सांगितल्याप्रमाणें ' आवृत्ति करावी ' ही गोष्ट जरी श्रुतीवरून सिद्ध होत आहे, तरी आमरणांत आवृत्ति केली पाहिजे असें सिद्ध होत नाही. तेव्हां कांहीं थोडा वेळपर्यंत आवृत्ति करून पुढें त्या उपासनेचा त्याग केला तरी आवृत्ति सांगणारी श्रुति बाधित होत नाही असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—येथें आमरणांतच ज्ञानक्रियेची आवृत्ति केली पाहिजे. कारण शेवटल्या ज्ञानक्रियेच्या योगानेंच (त्या उपासनांचीं) अदृष्ट फलें प्राप्त होतात. कारण ज्यांचा जन्मांतरी उपभोग घ्यावयाचा आहे अशीं फलें देणारीं जीं कर्म त्यांना देखील स्वतःचीं फलें देण्याला मरणकालीं त्या फलांना अनुरूप अशा भावनारूप ज्ञानांची जरूरी लागते असें पुढील श्रुतींवरून समजतेंः—‘(मरणकालीं आत्मा हा) वासनायुक्त होतो, आणि वासनायुक्त अशाच फलाप्रत जातो’ (बृ. ४।४।२०); ‘(मरणकालीं) जो विषय त्याच्या मनांत असतो त्यासह तो प्राणाप्रत जातो; प्राण हा तेजानें युक्त होऊन आत्म्यासहवर्तमान वासनेला अनुरूप अशा लोकाप्रत (त्या आत्म्याला) नेतो’ (प्र. ३।१०) इत्यादि. वृणजलूकेच्या दृष्टांतावरूनही (बृ. ४।४।३ पहा) हेंच समजतें. आतां या उपासनांना (स्वतःच्या) स्वरूपाच्या आवृत्तीशिवाय दुसऱ्या कोणत्या भावनारूप ज्ञानाची मरणकालीं जरूर लागणार ? तेव्हां ज्या उपासनांचें ‘प्राप्त होणाऱ्या फलांच्या भावना’ हें स्वरूप आहे त्यांच्या संबधानें आमरणांतच आवृत्ति केली पाहिजे. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘जो जो संकल्प करून हा ह्या लोकांतून जातो’ (श. ब्रा. १०।६।३।१) ही श्रुति ‘मरणकालीं देखील ज्ञानक्रियेची अनुवृत्ति असते’ असें दाखवितें. पुढील स्मृतीहि असेंच सांगतातः—‘हे कुंतिपुत्रा, जो जो विषय स्मरून तो शेवटीं (आपलें) शरीर टाकतो, त्या त्या (विषया—) प्रतच तो सदोदित भावनायुक्त होऊन जातो’ (भ. गी. ८।६); ‘मरणकालीं स्थिर मनानें’ (भ. गी. ८।१०). शिवाय, ‘त्यानें अंतकालीं या तीन गोष्टींचें स्मरण करावें’ (छां. ३।१७।६), ही श्रुति ‘मरणकालीं देखील कांहीं कर्तव्य उरलें आहे’ असें सांगते. (१२)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सूत्र० १३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मनुष्याला ब्रम्हविद्या प्राप्त झाली तरी त्याच्या पापकर्माचा नाश होत नाही. कारण

५ मरणकालीं केल्या जाणाऱ्या.

६ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १९ पहा.

७ ज्याप्रमाणें कर्माला जन्मांतरीं फल देण्याकरतां मरणकालीं होणाऱ्या वासनेची जरूर लागते, त्याप्रमाणें उपासनेलाही जन्मांतरीं फल देण्याकरतां मरणकालीं होणाऱ्या वासनेची जरूर लागते. आतां उपासना ही वासनारूपच असल्यामुळें मरणकालीं होणारी जी वासना (म्हणजे एकप्रकारचें ज्ञान) ती उपासनाच होय. तेव्हां उपासनेला फल देण्याकरतां मरणकालच्या उपासनेची जरूर लागते असें मानलें पाहिजे. यावरून अर्थांतच आमरणांत उपासनेची आवृत्ति केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

८ तीन मंत्रांचें. (१) तुझा क्षय नाही, (२) तूं स्वरूपापासून भ्रष्ट नाहीस, (३) तूं प्राणाचें सूक्ष्मतत्त्व आहेस, हे तीन मंत्र होत. सूर्य हें प्राणाचें आधिदैविक रूप आहे. त्याला उद्देशून ह्या तीन मंत्रांचा मरणकालीं जप करावा असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

‘कर्माच्या अंगी आपलें फल देण्याची शक्ति आहे ’ ही गोष्ट श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळे ‘ फलाचा उपयोग झाल्याशिवाय कोणतेंही कर्म नष्ट होत नाही ’ असें मानावें लागतें. स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. प्रायश्चित्तानें सुद्धां कर्माचा नाश होत नाहीच. तीं कांहीं निमित्तानें सांगितलीं असल्यामुळे करावीं मात्र लागतात असें समजावें. आतां कदाचित् प्रायश्चित्ताच्या योगानें पापकर्माचा नाश संभवे. कारण त्यांचा उद्देशच तो आहे. पण ब्रह्मविद्येचा मात्र तो उद्देश नसल्यामुळे तिच्या योगानें पापकर्माचा मुळींच नाश होणार नाही. तेव्हां त्या कर्माच्या फलाचा उपयोग झाला म्हणजे मग पुढें मनुष्याला मोक्ष प्राप्त होतो असें मानलें पाहिजे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ ब्रह्मविद्या प्राप्त झाल्याबरोबर पापकर्माचा नाश होतो ’ असें छांदोग्य वगैरे श्रुतीवरून सिद्ध होतें. आतां जरी कर्माच्या अंगी आपलें फल देण्याची शक्ति आहे, तरी तिचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें प्रतिबंध होतो. तसेंच ‘ प्रायश्चित्तानें देखील पापकर्माचा नाश होतो ’ असें श्रुतिस्मृतीवरून समजतें. तसेंच ‘ पापकर्माचा नाश होणें हा सगुणब्रह्मविद्येचा उद्देश आहेच. निर्गुणब्रह्मविद्येचा जरी तो उद्देश नाही तरी तेथें ‘ अकर्ता जो आत्मा तोच मी आहे ’ असें ज्ञान होत असल्यामुळे अर्थातच ‘ पापकर्माचा नाश होतो ’ ही गोष्ट सिद्ध होते. आणि यावरूनच ‘ पुढेंही त्याच्या हातून पापकर्म होत नाही ’ असें समजावें. एकंदरीत ‘ ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां तत्क्षणीं सर्व पापकर्माचा नाश होतो हें सिद्ध झालें.]

तदधिगमे पूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात् ॥ १३ ॥

१३ तें प्राप्त झालें असतां पुढल्या आणि मागल्या पातकांचें अश्लेष^१ आणि नाश होतात. कारण (श्रुतींत) तसें सांगितलें आहे. (९)

तिसऱ्या अध्यायाची पुरवणी येथें समाप्त झाली. आतां ब्रह्मविद्येच्या फलाविषयींच्या विचाराला सूत्रकार आरंभ करतात. येथें असा संशय येतो कीं ब्रह्म प्राप्त झालें असतां ‘ त्याच्या उलट ज्याचें फल आहे ’ अशा दुरितांचा क्षय होतो किंवा नाही. मग तुझे काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणें असें कीं) कर्माचा ‘ फल देणें ’ हा उद्देश असल्यामुळे फल दिल्याशिवाय दुरिताचा क्षय होऊं शकत नाही. आतां दुरिताला फल देण्याची शक्ति आहे असें श्रुतीवरून

१ ब्रह्म.

२ अनुत्पत्ति.

३ पापकर्माचा. संसारांत पडणें हें पापकर्माचें फल आहे आणि हें फल ब्रह्मप्राप्तीच्या उलट आहे. कारण ब्रह्मप्राप्ति झाली असतां मनुष्य कधीही संसारांत पडत नाही.

समजते. कारण जर तें फलभोगावांचूनच नष्ट होईल तर श्रुति झुगारून दिल्यासारखी होईल. शिवाय, 'कर्माची क्षय होत नाही' असें स्मृतीही सांगते. शंका:—असें मानलें असतां प्रायश्चितांचा उपदेश व्यर्थ आहे असें म्हणावें लागेल. उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण घर जळलें असतां जी इष्टि सांगितली आहे ती जशी नैमित्तिक आहे, तशी प्रायश्चित्त देखील नैमित्तिकच आहेत असें म्हणतां येतें. शिवाय, प्रायश्चितांचा अनर्थ प्रसंगी विधि सांगितला असल्यामुळे ती त्या अनर्थाचा नाश करण्याकरतां सांगितली आहेत असें म्हणतां येईल. परंतु ब्रह्मविद्येचा असा विधि सांगितला नाही. शंका:—ब्रह्मवेद्याच्या कर्माचा क्षय होतो असें मानलें नाही तर त्यांना त्या कर्माची फलें अवश्य भोगिली पाहिजेत, आणि मग अशा रीतीनें त्यांना मोक्ष प्राप्त होणार नाही. उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण कर्माच्या फलांप्रमाणें मोक्ष हा देश, काल आणि कारण यांच्यावर अवलंबून प्राप्त होऊं शकेल. तेव्हां यावरून ब्रह्म प्राप्त झालें असतां दुरिताची निवृत्ति होत नाही असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—तें प्राप्त झालें असतां म्हणजे ब्रह्म प्राप्त झालें असतां पुढल्या आणि मागल्या पातकाचे अश्लेष आणि नाश होतात; म्हणजे पुढल्या पातकांचा अश्लेष होतो आणि मागल्या पातकांचा नाश होतो. कशावरून? तसें सांगितलें आहे यावरून. ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्ये ज्यांचा भविष्यकालीं संबंध होण्याचा संभव आहे अशा दुरितांचा ज्ञानी मनुष्याशी संबंध होत नाही असें श्रुति सांगते. उदा० 'ज्याप्रमाणें कमलाच्या पानाला उदक चिकटत नाही, त्याप्रमाणें

४ पापकर्म.

५ ज्याच्या फलाचा उपभोग झालेला नाही अशा कर्माचा.

६ कारण 'कोणत्याहि कर्मांनें आपलें फल दिल्याशिवाय त्याचा नाश होत नाही' असें मानलें असतां मनुष्यानें प्रायश्चित्त केलें तरी पापकर्माचा नाश होणार नाहीच.

७ 'घर जळलें' एवढ्याच विशेष कारणामुळे करावयाची आहे.

८ 'आपल्या हातून वाईट कर्म घडलें' एवढ्याच विशेष कारणामुळे करावयाची आहेत. तेव्हां त्या प्रायश्चितांपासून पापकर्माचा नाश होतो असें सिद्ध होत नाही. आतां त्या प्रायश्चितांचें फल कोणतें असें म्हणाल तर पुण्य वगैरे हें होय अशी कल्पना करावी असा पूर्वपक्षाचा अभिप्राय आहे.

९ ब्रह्महत्या वगैरे अनर्थकारक गोष्टी घडल्या असतां त्या प्रसंगी.

१० 'पापकर्म घडलें असतां ब्रह्मविद्या प्राप्त करून घ्यावी' असा.

११ ज्याप्रमाणें कर्माचें फल कर्म केल्याबरोबर लागलीच तें मिळत नाही, तर कांहीं काल गेल्यानंतर व स्वर्ग वगैरे विशेष देशामध्ये मिळतें, त्याप्रमाणें ब्रह्मविद्येचें फलही कर्माचा नाश झाल्यानंतर मिळेल.

जो असें जाणतो त्याला पापकर्म चिकटत नाही' (छां० ४।१४।३). तसेंच, पूर्वी सांचलेल्या पातकांचा नाश होतो असें देखील श्रुति सांगते. उदा० ' ज्याप्रमाणें इषीकेचा शेंडा अग्नीत टाकला असतां जळून जातो, त्याप्रमाणें ह्याचीं सर्व पापें जळून जातात ' (छां० ५।२४।३). ' कर्माचा क्षय होतो ' असें पुढील दुसऱ्या श्रुतीमध्येही सांगितलें आहे:— ' तो कार्यकारणरूप (आत्मा) पाहिला असतां हृदयाच्या ग्रंथी^{१२} भग्न होतात, सर्व संशय छिन्न होतात, आणि याचीं कर्म क्षीण होतात ' (मुं. २।२।८).

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' ज्यांचीं फलें भोगिलीं नाहीं अशा कर्माचा क्षय होतो असें मानलें तर शास्त्र व्यर्थ होईल ' ; त्यावर उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण ' कर्मांना फल देण्याची शक्ति आहे ' ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाहीं. त्यांना ती शक्ति आहेच. परंतु आम्ही इतकेंच म्हणतो कीं, ती शक्ति विधीं वगैरे इतर कारणांच्या योगानें प्रतिबंध होते. शक्तीचें अस्तित्वमात्र दाखविण्याचें शास्त्राचें काम आहे; तिचा प्रतिबंध आणि अप्रतिबंध हें दाखविण्याचें काम नाही. तसेंच, ' कर्माचा क्षय होत नाही ' ही स्मृति देखील सामान्यनियमाचेंच प्रतिपादन करते; कारण कर्म हें फलाच्या भोगाकरतां असल्यामुळें त्या फलाचा भोग झाल्यावांचून तें क्षीण होत नाही. परंतु प्रायश्चित्त वगैरेच्या योगानें दुरिताचा क्षय होणें हें इष्टच आहे असें ' जो अश्वमेध यज्ञ करतो आणि जो असें जाणतो तो सर्व पातकांना तरून जातो, तो ब्रह्महत्याला तरून जातो ' (तै. ५।३।१२।१) इत्यादि श्रुति-स्मृतींवरून समजतें. आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' प्रायश्चित्तें हीं नैमित्तिकच होतील ' ; तर ते देखील बरोबर नाही. कारण ज्या अर्थी अनर्थप्रसंगीं त्याचा विधि सांगितला आहे, त्याअर्थी ' अनर्थाचा नाश ' हेंच त्यांचें फल आहे असें मानतां येतें; तेव्हां त्यांना दुसरें फल आहे असें मानणें बरोबर नाही.

१२ एक ब्रह्म आहे, दुसरें कांहीं नाही असे.

१३ मोळांतल्या बारक्या काडीचा.

१४ वासनारूप ग्रंथी.

१५ ब्रह्मविद्या.

१६ ' अमुक कर्माचें अमुक फल आहे ' असें सांगणाऱ्या शास्त्राचें ' त्या कर्माला तें फल देण्याची शक्ति आहे ' इतकेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. तें फल अवश्य मिळतेंच अशी खात्री शास्त्र देत नाही. तात्पर्य—त्या शक्तीचा कोणी प्रतिबंध केला नाही तर फल मिळतें, नाही तर मिळत नाही असें समजावें.

१७ म्हणजे ' कर्माचा क्षय होत नाही ' ह्या पूर्वपक्ष्यानें दिलेल्या स्मृतीमध्ये ' कर्माचा क्षय होत नाही ' ही जी गोष्ट सांगितली आहे तो सामान्य नियम आहे, सार्वत्रिक नियम नाही असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

आतां जें आणखी पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, कीं ' प्रायश्चितांच्या विधीप्रमाणें विद्येचा विधि हा दोषक्षयाला अनुलक्षून सांगितला नाही' ; त्यावर आमचें उत्तर:— सगुणविद्यांच्या ठिकाणीं हा विधि सांगितलाच आहे. त्यांच्यामध्ये जो वाक्यशेष आहे त्यांत ' विद्यायुक्त मनुष्याला ऐश्वर्य प्राप्त होतें आणि त्याचीं पापें निवृत्त होतात ' असें सांगितलें आहे. आतां येथें हीं दोन्हीं फलें विवक्षित नाहींत असें मानण्याला कांहीं कारण नाहीं. म्हणून या विद्यांचें पापनिवृत्तिपूर्वक ऐश्वर्यप्राप्ति हें फल आहे असें निश्चित होतें. आतां निर्गुणविद्येच्या ठिकाणीं जरी असला विधि सांगितला नाही, तरी ' आत्म्याला कर्तृत्व नाही ' या ज्ञानापासून कर्माचा नाश सिद्ध होतो. आतां (सूत्रांतील) ' अश्लेष ' हा शब्द ' भविष्यकालच्या कर्मांचें ब्रह्मवेच्याला कर्तृत्वच नाही ' असें दाखवितो. आणि अतीतकालाच्या कर्मांचें जरी त्याला मिथ्याज्ञानाच्या योगानें जणूकाय कर्तृत्व प्राप्त झालें होतें, तरी विद्येच्या सामर्थ्यामुळें मिथ्याज्ञान निवृत्त झालें म्हणजे त्या (अतीत) कर्मांचा देखील नाश होतो. हीच गोष्ट (सूत्रांतील) ' नाश ' शब्द दाखवितो. ' पूर्वी सिद्ध असलेलें जें कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व त्याच्या उलट असलेलें आणि तिन्ही कालीं कर्तृत्वरहित आणि भोक्तृत्वरहित अशा स्वरूपाचें जें ब्रह्म तें मी आहे; याच्या पूर्वीही मी कर्ता किंवा भोक्ता नव्हतों, आतांही नाही; आणि पुढेही होणार नाही ' असें ज्ञान ब्रह्मवेच्याला होतें. आणि अशा रीतीनेच मोक्ष संभवतो. कारण असें मानलें नाही तर कर्म हीं अनादि-कालापासून प्रवृत्त झालीं असल्यामुळें त्यांचा क्षय होणार नाही; व त्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाही. आतां कर्मांच्या फलांप्रमाणें मोक्ष हा देश, काल आणि कारणे यांवर अवलंबून असू शकत नाही. कारण तसें मानलें तर तों अनित्य होईल. शिवाय, ' ज्ञानाचें फल प्रत्यक्ष नसणें ' हें जुळत नाहीं. तेव्हां यावरून ब्रह्म प्राप्त झालें असतां दुरिताचा क्षय होतो हें सिद्ध झालें. (१३)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चवदावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू. १४) ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां मनुष्याच्या पुण्यकर्मांचाही नाश होतो. कारण पापकर्मांच्या नाशाचीं जीं कारणे पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये दाखविलीं आहेत, तीं सर्व येथेही लागू पडतात. तसेंच ' पुढें त्याच्या हातून पापकर्मांप्रमाणें पुण्यकर्मही होत नाही ' असें समजावें. कारण ' ब्रह्मविद्या प्राप्त झालेल्या मनुष्याला पुण्य आणि पाप या दोन्ही प्रकारच्या कर्मांची योग्यता सारखीच आहे ' असें

१८ कारण जर आत्म्याला कर्तृत्व नाही तर आत्मा कर्म करीतच नाही. तेव्हां पूर्वी झालेलें कर्म मी केलें अशी त्याची बुद्धि नसल्यामुळें अज्ञानादस्थित केलेलें कर्म फुकटच झाल्यासारखें झालें. तेव्हां अर्थातच ज्ञानी मनुष्याच्या कर्मांचा नाश होतो असें सिद्ध झालें.

१९ भूतकालच्या.

२० कारण ' मी ब्रह्मच आहे असा अनुभव होणें ' हें जें ज्ञानाचें फल तें प्रत्यक्षच आहे.

श्रुतीवरून सिद्ध होतें. आतां ज्या कांहीं श्रुतींमध्ये ब्रम्हविद्येच्या प्रकरणांत नुसताच पापशब्द घातला आहे, तेथें देखील त्या शब्दाची लक्षणा करून दोन्ही प्रकारचीं कर्में घ्यावीत. कारण पुण्यकर्म जरी झालें तरी तें देखील ब्रम्हविद्येपेक्षां निकृष्टच असल्यामुळें पापकर्मासारखेंच गणलें जातें. छांदोग्यश्रुतीमध्ये तर एका ठिकाणीं पुण्यकर्माला पापशब्द लावला आहे ही गोष्ट तेथें प्रकरणावरून स्पष्टच दिसून येते.]

इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु ॥ १४ ॥

१४ इतरांचा देखील अशा रीतीनें अश्लेष होतो. (आणि अशा रीतीनें शरीर) पडतांच (मुक्ति मिळते.), (१०)

मागील अधिकरणामध्ये बंधाला कारणभूत अशीं जीं स्वाभाविक पातकें आहेत, त्यांचे अश्लेष आणि नाश हे शास्त्रांत सांगितल्यावरून ज्ञानामुळें होतात असें प्रतिपादन केलें. आतां धर्म हा शास्त्रांत सांगितला असल्यामुळें त्याचा शास्त्रांत सांगितलेल्या ज्ञानाशीं विरोध नाही अशी शंका घेऊन त्या शंकेचें निराकरण करण्याकरतां मागील अधिकरणांत दिलेल्या युक्तीचा येथें सूत्रकार अतिदेश करतात. ज्ञानी^१ मनुष्याच्या संबंधानें इतरांचें म्हणजे पुण्यकर्मांचें देखील अशारीतीनें म्हणजे पापकर्मांच्याप्रमाणें अश्लेष आणि नाश हे होतात. कशावरून ? अशावरून कीं तीं कर्में देखील आपल्या फलांचीं उत्पादक असल्यामुळें तीं ज्ञानाच्या फलाला प्रतिबंध करूं लागतील. शिवाय, ' हा स्वरोखर दोघांनाही तरून जातो ' (बृ० ४।४।२२) इत्यादि श्रुतींमध्ये दुष्कृतांप्रमाणें सुकृतेंही नाश पावतात असें सांगितलें आहे. शिवाय " ' आत्मा कर्ता नाही ' या ज्ञानापासून कर्माचा क्षय होतो " ही गोष्ट सुकृत आणि दुष्कृत या दोहोंनाही सारखीच आहे. शिवाय, ' ह्यांचीं कर्में क्षय पावतात ' (मुं० २।२।८) या श्रुतीमध्ये कांहीं विशेष सांगितला नाही. आतां जेथें केवळ पापकर्मांचाच

१ ' पापकर्मांशिवाय इतरांचा म्हणजे पुण्यकर्मांचा.

२ पुण्यकर्म.

३ तेव्हां आत्मज्ञान झालें असतांही पुण्यकर्मांचा नाश होणार नाही.

४ ज्ञानी मनुष्य हा पुण्यकर्म आणि पापकर्म या दोघांनाही तरून जातो. ' आत्मज्ञान झालें असतां दोन्ही प्रकारच्या कर्मांचा नाश होतो ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य होय.

५ पापकर्मांप्रमाणें.

६ पुण्यकर्मेंही.

७ ज्ञानी मनुष्याचीं.

८ म्हणजे ' पापकर्मच तेवढें क्षय पावतें ' असें विशेष रीतीनें सांगितलें नाही.

श्रुतीने निर्देश केला आहे तेथे त्या शब्दाने पुण्यकर्मांचे देखील ग्रहण होते असे समजावे. कारण पुण्यकर्मांचे फल देखील ज्ञानाच्या फलापेक्षां निकृष्टच आहे. शिवाय श्रुतीमध्ये 'पाप' हा शब्द 'पुण्य' या अर्थीही योजिला आहे. उदा०— 'दिवस आणि रात्र ही या सेतूला तरून जात नाहीत' (छां० ८।४।१) या ठिकाणी दुष्कृतांबरोबर सुकृतांचा देखील उपक्रम करून 'सर्व पापे ह्यापासून निवृत्त होतात' (छां० ८।४।१) या वाक्यांत प्रकृत जे पुण्य त्या अर्थीही पापशब्दाचा सामान्यरीतीनेच श्रुतीने प्रयोग केला आहे. 'आणि अशा रीतीने शरीर पडतांच' यांतील 'च' शब्द 'अवधारण' या अर्थी (सूत्रकारांनी) घातला आहे. अशा रीतीने बंधाला कारणभूत जे धर्म आणि अधर्म त्यांचे विद्येच्या सामर्थ्यामुळे अश्लेष आणि विनाश होतात असे सिद्ध झाले असल्यामुळे 'ज्ञानी मनुष्याला शरीर पडतांच मुक्ति मिळते' असे सूत्रकार निश्चित करतात. (१४)

[आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंधरावे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १५) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे कीं ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां जो मनुष्याच्या कर्माचा नाश होतो तो सर्वांचाच होतो, म्हणजे ज्या कर्मांच्या फलाचा उपयोग झालेला नाही त्यांचाही होतो. आणि ज्यांच्या फलाचा उपभोग सुरू झाला आहे त्यांचाही होतो. कारण त्यामध्ये 'अमक्याच कर्माचा नाश होतो' असे मानण्याला कांहीं प्रमाण नाही. सिद्धांत्याचे म्हणणे असे आहे कीं ज्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग सुरू झाला आहे त्यांचा नाश होत नाही. तर मनुष्याला ज्ञान झाले तरी सुद्धां तो उपभोग संपेपर्यंत तीं कर्मे शिल्लक राहतात. म्हणूनच कांहीं वेळपर्यंत त्याला शरीरधारण करावे लागते. म्हणूनच श्रुतीमध्ये ब्रह्मविद्या प्राप्त झाल्यानंतर मोक्ष प्राप्त होण्याला शरीर पडण्याची मुदत सांगितली आहे. जर सर्वत्र कर्मांचा नाश होईल तर ब्रह्मज्ञान झाल्याबरोबर मनुष्य मुक्त होत असल्यामुळे श्रुतीमध्ये सांगितलेली ही मुदत जुळणार नाही. ज्याप्रमाणे धनुष्याला बाण जोडून त्याची प्रत्यंचा ओढली असतांही जोपर्यंत बाण सुटला नाही तोपर्यंत तो आवरतां येतो. पण एकादां कां

९ कमी योग्यतेचेच.

१० आत्मरूपी सेतूला.

११ म्हणजे दिवस आणि रात्र हे 'आत्मा अमुक काळपर्यंत आहे' अशा रीतीने आत्म्याची कालासंबंधाने इयत्ता दाखवू शकत नाहीत. तसेच, 'जरा, मृत्यु, शोक, सुकृत आणि दुष्कृत हीं देखील या सेतूला तरून जात नाहीत (म्हणजे याला प्राप्त होत नाहीत)' असे या श्रुतीमध्ये पुढे वाक्य आहे.

१२ ह्या 'पाप' शब्दाने मागील श्रुतीत सांगितलेल्या दिवस, रात्र, जरा वगैरे सर्वांचे ग्रहण केले जाते. त्यामध्ये पुण्यही आहे.

बाण सुटला म्हणजे मात्र त्याच्या अंगी जितका वेग आहे तितका तो जातोच, आणि आपलें कार्य करतोच. त्याप्रमाणें येथें ब्रह्मज्ञान झालें असतांनाहि कर्मानें आपलें फल देण्याला आरंभ केला असल्यामुळे त्या कर्माचा जितका वेग आहे तितकें तें आपलें फल देणारच. म्हणूनच ' ज्ञानी मनुष्याला कांहीं वेळपर्यंत देहधारण करावें लागतें ' असें समजावें. तात्पर्य ' ज्या कर्मांच्या फलांचा उपभोग सुरू झाला आहे, त्यांचा ब्रह्मविद्येच्या योगानेंसुद्धां नाश होत नाही ' असें सिद्ध झालें.]

अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः ॥ १५ ॥

१५ परंतु ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं नाहीत अशाच मागील
(कर्मांचा नाश होतो), कारण (श्रुतीनें)
(त्या मोक्षाचा) अवधि नियमित केला
आहे. (११)

मागील दोन, अधिकरणांमध्ये सुकृतदुष्कृतांचा ज्ञानामुळे नाश होतो असें निश्चित केले. आतां तो नाश सामान्यरीतीनें ' ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं आहेत आणि ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं नाहीत ' अशा दोन्ही कर्मांचा होतो किंवा विशेषरीतीनें ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं नाहीत अशाच कर्मांचा होतो या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें की ' हा खरोखर दोषांनाही तरून जातो ' (बृ० ४।४।२२) इत्यादि श्रुतींमध्ये कांहीं विशेष सांगितला नसल्यामुळे सामान्यरीतीनें दोन्ही कर्मांचा नाश होतो.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर करतातः—परंतु ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं नाहीत अशाच कर्मांचा (नाश होतो). (याचा अर्थः—) फल देण्यास प्रवृत्त न झालेलीं अशीं जीं सुकृत दुष्कृते मागील इतर जन्मीं संचित झालेलीं आहेत, तसेंच, जीं या जन्मींही ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी संचित झालीं आहेत, त्या दोषांचाच ज्ञानप्राप्तीच्या योगानें नाश होतो. परंतु ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं आहेत आणि फलें अर्धीं उपभोगिलीं आहेत म्हणजे ज्यांच्यापासून ब्रह्मज्ञानाचें आश्रयभूत असें हें सध्यांचें शरीर निर्माण झालें आहे त्यांचा (ज्ञानप्राप्तीच्या योगानें नाश होत) नाही. असें कशावरून ? अशावरून कीं ' त्याला शरीर पडेपर्यंतच काय तो विलंब आहे; मग (लागलीच) तो मुक्त होतो ' (छां० ६।१।४।२) या श्रुतीनें मोक्षप्राप्तीचा ' शरीर

१ म्हणजे ज्या कर्मांच्या कार्यांच्या (म्हणजे सुखदुःखांच्या) उपभोगाला आरंभ झालेला नाही (म्हणजे जीं कर्मे आपलें फल देऊं लागलीं नाहीत).

२ म्हणजे जीं कर्मे आपलें फल देऊं लागलीं आहेत.

३ संचित झालेलीं म्हणजे सांचलेलीं.

पडणे ' हा अवधि नियमित केला आहे. असें नसतें तर, म्हणजे ज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्मांचा नाश झाला असतां तर हें शरीर पुढें राहण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें ज्ञान प्राप्त झाल्याबरोबरच (मनुष्याला) मोक्ष मिळाला असता; मग ' त्याला शरीर पडण्याची वाट पाहावी लागते ' असें श्रुतीनें सांगितलें नसतें. शंका:—' आत्मा कर्ता नाही ' हें ज्ञान स्वभावतःच कर्मांचा नाश करते, मग ' तें कांहीं कर्मांचा नाश करते, व कांहींची उपेक्षा करते ' असें कसें म्हणतां येईल ? कारण अग्नीचा बीजांशीं संयोग सारखाच असतांना ' कांहीं बीजांची शक्ति नष्ट होते व कांहींची होत नाही ' असें मानणें शक्य नाही. उत्तर:—ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें आहे अशा कर्मसंग्रहाचा आश्रय केल्यावांचून ज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाही. आणि त्या कर्मसंग्रहाचा एकदां आश्रय केला म्हणजे कुंभाराच्या चाकाप्रमाणें त्या कर्मसंग्रहाला जो वेग दिला आहे त्याला मध्यें कांहीं अडथळा संभवत नसल्यामुळें तो वेग थांबेपर्यंत ज्ञानाला (आपलें फल देण्यासाठीं) वाट पाहिली पाहिजे. ' आत्मा कर्ता नाही ' हें ज्ञान देखील मिथ्याज्ञानाचा बाध करून कर्मांचा नाश करते. परंतु मिथ्याज्ञानानें देखील दोन चंद्रांच्या ज्ञानाप्रमाणें मनावर कांहीं संस्कार उत्पन्न केल्यामुळें तें बाधित झाल्यानंतर देखील कांहीं काळपर्यंत राहतेच. शिवाय, ब्रह्मवेत्त्याचें शरीर कांहीं वेळपर्यंत राहते किंवा नाही याविषयीं वाद करूं नये. कारण ' ब्रह्मज्ञान होणें आणि देह धारण करणें ' या (दोन्ही) गोष्टी एकाद्याला होतात असें स्वानुभवावरूनच त्याला समजणारें आहे. तेव्हां त्या गोष्टींचें दुसऱ्याला कसें निराकरण करतां येईल ? श्रुतिस्मृतींमध्ये ' स्थितप्रज्ञांचें जें लक्षण सांगितलें आहे त्यामध्ये हीच गोष्ट स्पष्ट केली आहे. तेव्हां यावरून ज्यांचीं कार्ये उत्पन्न झालीं नाहीत अशा सुकृतदुष्कृतांचाच विद्येच्या सामर्थ्यामुळें क्षय होतो असा निर्णय झाला. (१५)

[आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सोळावें आणि सतरावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं नित्य आणि काम्य अशा दोन्ही प्रकारच्या पुण्यकर्मांचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश होतो. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्यकर्म आहेत त्यांचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश होत नाही. ' ब्रह्मविद्येचें जें फल तेंच या नित्यकर्मांचें फल आहे ' असें समजावें. कारण बृहदारण्यकश्रुतीमध्ये तसें सांगितलें आहे.

४ जीवात्मा हा कोणत्या तरी शरीरामध्ये असतांनाच त्याला ज्ञान उत्पन्न होतें. आणि शरीर हें कर्मसंग्रहामुळेच उत्पन्न होतें. तेव्हां अर्थातच कर्मसंग्रह हा ज्ञानाचें कारण असल्यामुळें कर्मसंग्रहाचा आश्रय केल्यावांचून ज्ञान उत्पन्न होत नाही हें सिद्ध झालें.

५ मिथ्याज्ञान.

६ ज्यांची प्रज्ञा म्हणजे बुद्धि आत्म्याच्या ठिकाणी स्थिर झाली आहे तो ' स्थितप्रज्ञ ' म्हणजे आत्मज्ञानी होय. यावरून स्थितप्रज्ञाला शरीर असतें असें सिद्ध होतें.

आतां कर्म हें जरी मोक्षाचें कारण नव्हे, तरी ज्ञानानें युक्त असें कर्म हें मोक्षाचें कारण होऊं शकतें. आतां हें जें मोक्षाचें कारण आहे तें परंपरेनें आहे, म्हणजे कर्मापासून ज्ञान उत्पन्न होतें आणि त्यापासून मोक्ष प्राप्त होतो, म्हणूनच येथें कर्मशब्दानें ज्ञानाचें साधनीभूत असें ज्ञानाच्या पूर्वीचें कर्म घेतलें पाहिजे. कारण, ज्ञान झाल्यानंतर 'मी कर्ता नव्हे' अशी त्याची बुद्धि होत असल्यामुळे मुर्तीच त्याच्या हातून कर्म घडत नाही. आतां सगुणब्रह्म-विद्येमध्ये मात्र ज्ञान झाल्यानंतरही मनुष्याच्या हातून कर्म संभवतें. आणि तेंहि निष्काम बुद्धीनें केलें म्हणजे ज्ञानाला उपयोगी पडतें. (सू. १७) आतां जें सकाम बुद्धीनें मनुष्यानें पुण्यकर्म केलें असेल त्याचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश होतो. आणि या कर्मासंबंधानेंच 'ज्ञानी मनुष्याचें पुण्यकर्म त्याचे मित्र लोक घेतात' ही श्रुति लावावी. 'काम्य कर्म हें विद्येच्या उपयोगीं पडत नाही' ह्या गोष्टीविषयीं पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा या दोन्ही शास्त्रांचें मत एकच आहे.]

अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात् ॥ १६ ॥

१६ परंतु अग्निहोत्र वगैरे (कर्म) त्या (ज्ञाना-) चेंच कार्य उत्पन्न करतात. कारण (श्रुतींत) तसें सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. (१२)

पापकर्मांच्या अश्लेषविनाशासंबंधानेंही अतिदेश केला आहे. आतां तो अतिदेश सर्व पुण्यकर्मांच्या अश्लेषविनाशासंबंधानें प्राप्त होतो किंवा नाही अशी शंका घेऊन सूत्रकार तिच्यावर उत्तर देतात:—'परंतु अग्निहोत्र वगैरे कर्म' इत्यादि. 'परंतु' हा शब्द शंकेचें निराकरण करतो, अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्यकर्म वेदांत सांगितलीं आहेत तीं त्याचेंच कार्य उत्पन्न करतात; म्हणजे ज्ञानाचें जें कार्य तेंच या कर्मांचें कार्य आहे. असा अर्थ कशावरून? 'त्या ह्या (आत्म्या-) ला ब्राह्मण लोक वेदाध्ययन, यज्ञ आणि दान यांच्या योगानें जाणूं इच्छितात' (बृ. ४।४।२२ श्रुतींत तसें सांगितलें असल्यावरून. शंका:—ज्ञान आणि कर्म यांचीं विजातीय कार्ये असल्यामुळे त्यांचें एक कार्य असूं शकत नाही. उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण दही आणि विष यांचीं (अनुक्रमें) जरी ज्वर आणि मरण हीं सामान्य कार्ये आहेत, तरी त्यांचा गूळ आणि विशेषप्रकारचे मंत्र यांच्याशीं संयोग झाला असतां त्यांच्यापासून वृत्ति आणि पुष्टि हीं दोन कार्ये उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें कर्माचा ज्ञानाशीं संयोग झाला असतां त्यापासून देखील मोक्षरूपी कार्य उत्पन्न होऊं शकतें. शंका:—मोक्ष हा उत्पन्न होण्यालायक पदार्थ नाही; मग तो कर्मांचें कार्य आहे असें कसें म्हणतां? उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण कर्म

१ ज्ञानाचें कार्य मोक्ष आणि कर्मांचें कार्य संसार, अशीं त्यांचीं विजातीय कार्ये आहेत.

हे परंपरेने मोक्षाला उपकारक होऊं शकते; म्हणजे कर्म हे ज्ञानाला प्राप्त करून देऊनच परंपरेने मोक्षाला कारण आहे असें गौण रीतीने म्हणतां येते. याकरितांच ज्ञान आणि कर्मे हीं एकच कार्य उत्पन्न करतात असें जें म्हटलें आहे तें पूर्वीच्या कर्मासंबंधानें म्हटलें आहे असें समजावें. कारण, ब्रह्मवेच्याला पुढील अग्निहोत्र वगैरे कर्मे संभवत नाहीत. कारण, ' विनियोगाला अयोग्य असें ब्रह्म आत्मा आहे ' हे ज्ञान शास्त्राच्या विषयाबाहेरील आहे. आतां, सगुण विद्यांमध्ये आत्म्याचें कर्तृत्व दूर होत नसल्यामुळें त्याला पुढील अग्निहोत्र वगैरे कर्मे देखील संभवतात; आणि तीं कर्मे फलाची इच्छा न धरतां केलीं म्हणजे त्यांना दुसरें कार्य नसल्यामुळें त्यांचा देखील विद्येशीं संबंध लावतां येतो. (१६)

आतां हे जे अश्लेष आणि विनाश सांगितले आहेत ते कोणत्या कर्मांना उद्देशून सांगितले आहेत, तसेंच, एका शास्त्रेच्या लोकांनीं ' त्याचे पुत्र त्याची मिळकत घेतात, मित्र चांगलीं कर्मे घेतात आणि शत्रू वाईट कर्मे घेतात ' या वाक्यांत जो विनियोग सांगितला आहे तो कोणत्या कर्मासंबंधानें सांगितला आहे असें कोणी विचारील तर त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

अतोऽन्यान्यपि ह्येकेषामुभयोः ॥ १७ ॥

१७ ह्यांहुन दुसरींही (चांगलीं कर्मे आहेत. त्यांचाच) काहीं
(लोकांनीं विनियोग सांगितला आहे. त्यांच्याबद्दल)
दोघांचें—(ही ऐकमत्य
आहे). (१२)

ह्यांहुन म्हणजे अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्य कर्मे त्यांहुन दुसरींही चांगलीं कर्मे आहेत कीं जीं फलांची इच्छा न धरतां केलीं जातात त्यांचाच विनियोग एका शास्त्रेतील लोकांनीं ' मित्र चांगलीं कर्मे घेतात ' या वाक्यांत सांगितला आहे. आणि सूत्र १४ यामध्ये त्या कर्मांचेच पापकर्मा—(च्या अश्लेषविनाशांप्रमाणें) अश्लेष आणि विनाश सांगितले आहेत. आतां असल्या प्रकारचीं काम्य कर्मे विद्येला उपकारक होत नाहीत याविषयीं जैमिनि आणि बादरायण या दोघांचेंही ऐकमत्य आहे. (१७)

[आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठरावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू. १८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं

२ ज्ञान झाल्यानंतर होणारी.

१ कर्मे घेण्याचें जें विधान केलें आहे.

मनुष्याने ज्ञानपूर्वक केलेले जें कर्म तेंच विद्येच्या उपयोगी पडतें. कारण, 'ज्ञानरहित कर्मापेक्षा ज्ञानपूर्वक केलेले कर्म अधिक चांगले' असे श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असे आहे कीं 'ज्ञानपूर्वक केलेले कर्म अधिक चांगले आहे' हें खरें, तथापि 'ज्ञानरहित कर्म हें सर्वथा विद्येला निरुपयोगी आहे' असें मात्र समजूं नये. कारण, 'कोणतेंही नित्यकर्म विद्येच्या उपयोगी पडतें' असें सामान्यतःच श्रुतींवरून सिद्ध होत आहे.]

यदेव विद्ययेति हि ॥ १८ ॥

१८ 'जें काहीं विद्येच्या योगानें' ही श्रुति असेंच
सुचविते. (१३)

मागील अधिकरणामध्यें असें सिद्ध केलें आहे कीं 'अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्यकर्म आहेत तीं मुमुक्षूनें मोक्षप्राप्तीच्या उद्देशानें केलीं असतां तीं केलेल्या पातकांचा नाश करून तद्वारा सच्चशुद्धीला साधनभूत होतात, आणि अशा रीतीनें मोक्षाला कारण जें ब्रह्मज्ञान तें प्राप्त करून देतात. तेव्हां तीं कर्म ब्रह्मविद्येपासून उत्पन्न होणारेंच कार्य उत्पन्न करतात.' आतां, अग्निहोत्र वगैरे कर्म हीं कर्मांच्या अवयवांवर अवलंबून असलेल्या विद्येशीं संबद्ध आहेत आणि केवलही आहेत. 'जो असें जाणून यज्ञ करतो'; 'जो असें जाणून हवन करतो'; 'जो असें जाणून पठन करतो'; 'जो असें जाणून गायन करतो'; 'म्हणून जो असें जाणतो त्यालाच ब्रह्मा करावें' (छां. ४।१।७।१); 'म्हणून जो हें असें जाणतो आणि जो जाणीत नाही ते दोघेही कर्म करतात' (छां० १।१।१०) इत्यादि श्रुतींवरून हीं कर्म विद्येशीं संबद्ध आहेत आणि केवलही आहेत असें समजतें. आतां, येथें असा संशय प्राप्त होतो कीं विद्येशीं संबद्ध अशीं जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्म आहेत तींच मुमुक्षूला विद्या देऊन त्या विद्येचें कार्य उत्पन्न करतात, पण केवल अशीं जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्म आहेत तीं त्या विद्येचें कार्य उत्पन्न करीत नाहीत, किंवा विद्येशीं संबद्ध आणि केवल अशीं दोन्ही प्रकारचीं अग्निहोत्र वगैरे कर्म सारखींच विद्येचें कार्य उत्पन्न करतात. संशयाचें कारण काय ? कारण असें कीं 'त्या ह्या आत्म्याला ते यज्ञाच्या योगानें जाणूं इच्छितात' या श्रुतीमध्ये सामान्य रीतीनेंच यज्ञ वगैरे कर्म आत्मज्ञानाला अंगभूत आहेत असें सांगितलें आहे; आणि अग्निहोत्र वगैरे कर्म हीं विद्येशीं संबद्ध असलीं

१ अंतःकरणशुद्धीला.

२ तेव्हां यावरून 'कर्म हें विद्यायुक्त असो किंवा नसो, तें ब्रह्मविद्येचें कार्य उत्पन्न करतें' असें समजतें.

म्हणजे त्यांना उत्कृष्टत्व प्राप्त होते असे समजते. मग तुझे काय म्हणणे आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझे म्हणणे असे आहे की) विद्येशी संयुक्त अशीच अग्निहोत्र वगैरे कर्मे आत्मविद्येला अंगभूत होतात; विद्यारहित कर्मे होत नाहीत. कारण, विद्यायुक्त कर्मे ही विद्यारहित कर्मापेक्षा उत्कृष्ट असतात असे पुढील श्रुतींवरून आणि स्मृतींवरून समजते:—‘ असे जाणणारा मनुष्य ज्या दिवशी हवन करतो त्या दिवशीच तो पुनर्मरण जिंकतो ’ (बृ० १।१।२) इत्यादि; ‘ ज्या ज्ञानाने युक्त होऊन तू कर्मबंधांतून सुटशील ’ (भ० गी० २।३९); ‘ हे धनंजया, कर्म हे ज्ञान-योगापेक्षा फार निकृष्ट आहे ’ (भ० गी० २।४९) इत्यादि.

या पूर्वपक्षावर उत्तर:—‘ जे कांहीं विद्येच्या योगाने ’ इत्यादि. ज्याप्रमाणे विद्यायुक्त ब्राह्मण हा विद्याहीन ब्राह्मणापेक्षा उत्कृष्ट आहे, त्याप्रमाणे विद्यायुक्त अशी अग्निहोत्र वगैरे कर्मे ही विद्याहीन अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्मापेक्षा उत्कृष्ट आहेत हे खरे आहे, तथापि, विद्याहीन अशा अग्निहोत्र कर्माचा (ज्ञानोत्पत्तीला) मुळांच उपयोग होत नाही असे नाही. कशावरून ? ‘ त्या ह्या आत्म्याला यज्ञाच्या योगाने ते जाणू इच्छितात ’ या श्रुतीत सामान्य रीतीनेच अग्निहोत्र वगैरे कर्मे ही विद्येला कारण आहेत असे सांगितले आहे. शंका:—ज्याअर्थी विद्यायुक्त अशी अग्निहोत्र वगैरे कर्मे ही विद्याहीन अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्मापेक्षा उत्कृष्ट आहेत असे श्रुतीवरून समजते, त्याअर्थी अशा विद्याहीन अग्निहोत्र वगैरे कर्माचा ‘ आत्मविद्येचे कारण ’ या रूपाने मुळांच उपयोग होत नाही असे मानणे रास्त आहे. उत्तर:—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, विद्यायुक्त अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्माच्या ठिकाणी विद्येसंबंधाने कांहीं एक विशेष प्रकारचे सामर्थ्य असल्यामुळे त्यांच्या ठिकाणी आत्मज्ञानासंबंधाने एक विशेष प्रकारचे कारणत्व आहे, व विद्याहीन अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्माच्या ठिकाणी तसले कारणत्व नाही असे मानणे सयुक्तिक आहे. परंतु ‘ यज्ञाच्या योगाने (ते) जाणू इच्छितात ’ या श्रुतीमध्ये सामान्य रीतीनेच अग्निहोत्र वगैरे कर्मे ही आत्मज्ञानाला अंगभूत आहेत असे सांगितले असूनही ती आत्मज्ञानाला अंगभूत नाहीत असे मानणे शक्य नाही, याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘ जे कांहीं तो विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद् यांच्या योगाने करतो तेच प्रबलतर होते ’ (छा० १।१।१०) ही श्रुति विद्यायुक्त अशी अग्निहोत्र वगैरे कर्मे अधिक प्रबल आहेत असे सांगून त्या कर्मांना आपल्या कार्यासंबंधाने ज्यास्त सामर्थ्य

३ तेव्हा यावरून ‘ कर्म हे विद्यायुक्त असेल तरच ते ब्रह्मविद्येचे कार्य उत्पन्न करते ’ असे समजते.

४ त्या त्या कर्मांमध्ये सांगितलेल्या ज्या भावना त्यांच्याशी.

५ म्हणजे ‘ विद्यायुक्त अशीच कर्मे ब्रह्मविद्येला कारण होतात ’ असे विशेष रीतीने सांगितले नाही.

६ अ० ४ पा० १ सू. ६ टी. १६।१७।१८ पहा.

आहे असे सांगते, आणि त्यावरून विद्याहीन अशा त्याच कर्मांना त्या कार्यासंबंधाने थोडेसे सामर्थ्य आहे असे सुचविते. आतां, कर्मांना सामर्थ्य असणें म्हणजे त्यांना आपलें कार्य उत्पन्न करण्याची योग्यता असणें. तेव्हां यावरून असे सिद्ध झालें कीं विद्यायुक्त आणि विद्याहीन अशीं जीं अग्निहोत्र वगैरे नित्यकर्में तीं दोन्ही प्रकारचीं कर्में मुमुक्षूनें मोक्षप्राप्तीच्या उद्देशानें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वीं या जन्मीं किंवा अन्यजन्मीं केलीं असतां तीं आपआपल्या सामर्थ्याप्रमाणें ब्रह्मप्राप्तीला अडथळा करणारीं जीं पातकें त्यांच्या नाशाला कारण होऊन तद्द्वारा ब्रह्मप्राप्तीला कारण होतात; आणि श्रवण, मनन, श्रद्धा, तर्पणता वगैरे जीं (ब्रह्मप्राप्तीचीं) अंतरंग कारणें आहेत त्यांच्या उपयोगीं पडून (तद्द्वारा) ब्रह्मविद्येचें कार्य उत्पन्न करतात. (१८)

[आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये एकोणिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १९) ज्या कर्मांच्या फलाच्या उपभोगाला आरंभ झाला आहे, त्या कर्मांचा ब्रह्मज्ञानानें नाश होत नाही; तर, फलाचा उपभोग झाल्यानंतरच त्याचा नाश होतो; आणि मग दुसरीं कोणतींही कर्में त्याचीं शिल्लक राहिलीं नसल्यामुळे तो ज्ञानी मनुष्य मुक्त होतो असें छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होतें.]

भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते ॥ १९ ॥

१९ दुसऱ्या (पुण्यपापां-) चा उपभोगाच्या योगानें नाश करून—(च मुमुक्षु हा ब्रह्माप्रत) प्राप्त होतो. (१४)

ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें नाही अशा पापपुण्यांचा विद्येच्या सामर्थ्यामुळे क्षय होतो असे सांगितलें. आतां ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें आहे अशीं जीं दुसरीं पुण्यपापें आहेत त्यांचा उपभोगाच्या योगानें नाश करूनच (मुमुक्षु हा) ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:—‘ जोपर्यंत तो (शरीरापासून) मुक्त होत नाही तोपर्यंतच काय तो त्याला विलंब आहे मग लागलीच तो ब्रह्माशीं एक होतो ’ (छां० ६।१।४।२); ‘ ब्रह्म असूनच तो ब्रह्मामध्ये लीन होतो ’ (बृ० ४।४।६) इत्यादि. शंकाः—तत्त्वज्ञान झालें तरी ज्याप्रमाणें देह पडण्यापूर्वीं (ज्ञानी मनुष्याला) भेदाचें ज्ञान होतें, त्याप्रमाणें देह पडल्यानंतर देखील त्या द्विचंद्रदर्शन-

७ गुरुवाक्य आणि श्रुति यांवर विश्वास.

८ ब्रह्मविद्येच्या प्राप्तीविषयीं विशेष आसक्ति असणें

१ ज्याअर्थी ज्ञानी मनुष्य हा अज्ञानी मनुष्याप्रमाणेंच आहार विहार वगैरे व्यवहार करतो, त्याअर्थी त्या ज्ञानी मनुष्याला भेदाचें म्हणजे द्वैताचें ज्ञान असतें असें समजतें.

न्यायानें तें ज्ञान असूं शकेल. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, (देह पडल्यानंतर तें ज्ञान असण्याला) कांहीं कारण नाही. कारण, ज्यांचा उपभोग घेण्याचा उरला आहे अशा कर्मांचा नाश होणें हेंच भेदाचें ज्ञान असण्याचें कारण आहे. परंतु देह पडल्यानंतर असलें कोणतेंही कारण राहूं शकत नाही. शंकाः—एक नवीन कर्मसंग्रह नवीन उपभोगाला उत्पन्न करील. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण त्या उपभोगाचें बीज दग्ध झालें आहे. मिथ्याज्ञानावर अवलंबून असलेलें जें नवीन कर्म तेंच देह पडल्यानंतर नवीन उपभोगाला उत्पन्न करणार; पण तें मिथ्याज्ञानच मुळीं यथार्थज्ञानाच्या योगानें दग्ध झालें आहे. तेव्हां, ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें आहे अशा कर्मांचा नाश झाला असतां ज्ञानी मनुष्याला अवश्य कैवल्य प्राप्त होतें हें म्हणणें बरोबरच आहे. (१९)

अध्याय ४ पाद १ समाप्त.

अध्याय ४ पाद २

[आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये एकवीस सूत्रें आणि अकरा अधिकरणें आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिलें आणि दुसरें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १.) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मरणसमयीं वाणीचा मनामध्ये लय होतो. कारण, छांदोग्य श्रुतीमध्ये तसें स्पष्टच सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं मनामध्ये वाणीचा लय होत नाही, तर वाणीच्या व्यापाराचा होतो. कारण, लोकांमध्ये मरणसमयीं वाणीचे व्यापार बंद पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात; वाणीचा लय झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. शिवाय, वाणीची उत्पत्ति मनापासून होत नसल्यामुळें तिचा मनामध्ये लय होणें अशक्य आहे. आतां, श्रुतीमध्ये जें 'वाणीचा मनामध्ये लय होतो' असें म्हटलें आहे, तेथें वाणी या शब्दाचा 'वाणीचा व्यापार' असा अर्थ लक्षणें घ्यावा म्हणजे झालें. (सू. २) याप्रमाणेंच 'इतर इंद्रियांचा देखील मरणसमयीं मनामध्ये लय होत नाही; तर, त्यांच्या व्यापाराचाच होतो' असें समजावें.]

२ ज्या मनुष्याला कांहीं नेत्ररोगामुळें दोन चंद्र दिसतात त्याला 'वास्तविक रीतीनें चंद्र एकच आहे' ही गोष्ट जरी निश्चयानें समजली, तरी त्याच्या बोल्यांना जो दोन चंद्रांचा भास होतो तो नाहीसा होत नाही. याला 'द्विचंद्रदर्शनन्याय' म्हणतात.

वाङ्मनासि दर्शनाच्छब्दाच्च ॥ १ ॥

१ वाणी मनामध्ये (लय पावते). कारण तसें दृष्टीस पडतें; आणि श्रुतीही (अशीच) आहे. (१)

आतां सगुणविद्या जाणणाऱ्या लोकांना फलप्राप्तीकरितां (श्रुतीमध्ये) सांगितलेला जो देवयानमार्ग त्याचें सूत्रकारांना वर्णन करावयाचें आहे. म्हणून त्याकरितां ते प्रथमतः शास्त्राच्या अनुरोधानें आत्म्याच्या उत्क्रांतीचा क्रम सांगतात. कारण, ज्ञानी लोकांची आणि अज्ञानी लोकांची उत्क्रांति सारखीच आहे असें सूत्रकार पुढें सांगणार आहेत. आतां, मरणासंबंधानें पुढील श्रुति आहे:—‘ हे सोम्य ! मनुष्य मरतांना त्याची वाणी मनामध्ये लय पावते, मन प्राणामध्ये, प्राण तेजामध्ये, आणि तेज परदेवतेमध्ये (लय पावते) ’ (छां० ६।८।६). आतां येथें असा संशय येतो कीं, आपल्या व्यापारानें युक्त अशा वाणीचाच मनामध्ये लय होतो किंवा वाणीचा फक्त व्यापारच मनामध्ये लय पावतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वाणीचाच मनामध्ये लय होतो; कारण, तसें मानलें असतांच श्रुति आपल्याला अनुकूल होते. (तसें मानलें) नाहीं, तर लक्षणा मानावी लागेल. आतां श्रुतीचा सरळ अर्थ आणि लक्षणा याविषयी संशय प्राप्त झाला असतां श्रुतीचा सरळ अर्थच घेणें सयुक्तिक आहे, लक्षणा घेणें सयुक्तिक नाहीं. तेव्हां यावरून येथें वाणीचाच मनामध्ये लय होतो असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—वाणीचा फक्त व्यापारच मनामध्ये लय पावतो. शंका:—वाणीचा व्यापार लय पावतो असा तुम्ही (सूत्राचा) अर्थ कसा करतां? कारण ‘ वाणी मनामध्ये (लय पावते) ’ असेंच सूत्रकार सूत्रामध्ये म्हणतात. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें खरें आहे. परंतु ‘ (या कलांचें ब्रह्मार्शी) पूर्ण ऐक्यच आहे; कारण (श्रुति असें सांगते) ’ असें सूत्रकार पुढें (अ० ४ पा० २ सू० १६ मध्ये)

१ ज्ञानी मनुष्याच्या शरीरापासून आत्म्याची उत्क्रांतीच मुळी होत नाहीं. तेव्हां येथें उत्क्रांतीचें वर्णन करण्याचें कारण नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

२ ‘ वाणी मनामध्ये लय पावते ’ ही श्रुति सरळ अर्थानें लागते.

३ ‘ वाणी मनामध्ये लय पावते ’ ह्या श्रुतीमधील ‘ वाणी ’ या शब्दाचा ‘ वाणीचा व्यापार ’ असा अर्थ लक्षणेनें घ्यावा लागेल.

४ ‘ ज्ञानी मनुष्याच्या इंद्रियांचा मरणसमयी पूर्ण लय होतो असें श्रुतीवरून समजतें ’ असा त्या सूत्राचा अर्थ होय. इंद्रिये आणि त्यांचे व्यापार या दोघांचा जो लय त्याला ‘ पूर्ण लय ’ म्हणतात. इंद्रिये कायम राहून फक्त त्यांच्या व्यापारांचाच जो लय त्याला ‘ पूर्ण लय ’ म्हणत नाहींत.

सांगणार आहेत. तेव्हां 'फक्त व्यापार बंद होतात' हीच गोष्ट येथे सूत्रकारांना विवक्षित आहे असे समजते. जर वस्तूचा लय येथे विवक्षित असता, तर सर्व ठिकाणी पूर्ण लय हा सारखाच होत असल्यामुळे 'पुढील एका विशिष्ट ठिकाणीच पूर्ण लय होतो' असे विशेष रीतीने कां सांगितले असते? तेव्हां, येथे व्यापारांचे बंद पडणे विवक्षित आहे; म्हणजे मनाचा व्यापार सुरू असतांना प्रथम वाणीचा व्यापार बंद पडतो असा (सूत्राचा) अर्थ होय. कशावरून? असे दृष्टीस पडते यावरून. मनाचा व्यापार सुरू असतांना प्रथम वाणीचा व्यापार बंद होतो असे दृष्टीस पडते. परंतु, व्यापारयुक्त अशा वाणीचाच मनामध्ये लय होतो असे कोणाच्या दृष्टीस पडू शकत नाही. शंकाः—श्रुतीच्या जोरावर 'येथे वाणीचाच मनामध्ये लय होतो' असे मानणे रास्त आहे असे मी वर म्हटले आहे. उत्तरः—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, मन हे वाणीचे उपादानकारण नाही. ज्या वस्तूची ज्यापासून उत्पत्ति आहे त्या वस्तूचा त्या वस्तूमध्ये लय होणे हे सयुक्तिक आहे. उदा०—शरावाचा मृत्तिकेमध्येच लय होतो. परंतु वाणीची मनापासून उत्पत्ति आहे असे मानण्याला कांहीं प्रमाण नाही. आतां, व्यापारांचे उद्भव आणि अभिभव हे उपादानकारणाहून अन्य अशा वस्तूच्या आश्रयानेही होतात असे दृष्टीस पडते. उदा०—पृथ्वीस्वरूपी सरपणापासून तेजस्वरूपी अग्नीचा व्यापार उद्भवतो, व तो व्यापार उदकामध्ये बंद होतो. शंकाः—तर मग या पक्षी 'वाणी मनामध्ये लय पावते' ही श्रुति कशी जुळते? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः—'आणि श्रुतीही (अशीच) आहे'. व्यापार आणि व्यापारयुक्त वस्तु यांचे ऐक्य आहे असे गौण रीतीने मानले म्हणजे श्रुतीही आमच्या मती जुळते असा सूत्रकाराचा अभिप्राय होय. (१)

५ ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांच्या ठिकाणी.

६ ज्ञानी मनुष्याच्या ठिकाणीच.

७ म्हणजे वाणीची उत्पत्ति मनापासून झालेली नाही.

८ मातीच्या थाळ्याला 'शराव' म्हणतात.

९ व्यापार चालू होणे.

१० व्यापार बंद पडणे.

११ तेव्हां श्रुतीमध्ये 'वाणी' हा शब्द 'वाणीचा व्यापार' या अर्थी घातला आहे असे समजावे.

अत एव सर्वाण्यनु ॥ २ ॥

२ म्हणून सर्व (इंद्रियें मनाच्या) पाठीमागून
जातात. (१)

‘ नंतर ज्याचें तेज नष्ट झालें आहे असा तो ’ मनामध्ये लीन झालेल्या अशा इंद्रियांसहवर्तमान पुनः जन्माला येतो ’ (प्र० ३।९) या श्रुतीमध्ये सामान्य रीतीनेच सर्व इंद्रियांचा मनामध्ये लय सांगितला आहे. येथें देखील ‘ म्हणूनच ’ म्हणजे मनाचे व्यापार सुरू असतां वाणीच्या (व्यापारां-) प्रमाणें चक्षु वगैरेंचे देखील व्यापार लुप्त होतात असें दृष्टीस पडत असल्यावरून व इंद्रियांचा लय संभवत असल्यावरून तसेंच श्रुति जुळत असल्यावरून, सर्व इंद्रियें व्यापारांच्या द्वारानेंच मनाच्या पाठीमागून जातात, म्हणजे मनामध्ये लय पावतात असें समजतें. आतां, सर्वत्र इंद्रियांचा मनामध्ये सारखा लय होत असतांना सूत्रामध्ये वाणीचाच जो विशेष उल्लेख केला आहे तो ‘ वाणी मनामध्ये लय पावते ’ या श्रुतीत दिलेल्या उदाहरणाच्या अनुरोधानें केला आहे असें समजावें. (२)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तिसरें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मरणसमयी मनाचा प्राणामध्ये लय होतो. कारण, श्रुतीमध्ये तसें स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय, हा मनाचा प्राणामध्ये लय संभवतही आहे. कारण, मन हें अन्नाचा विकार आहे, व प्राण हा जलाचा विकार आहे; आणि ‘ अन्नाचा जलामध्ये लय होतो ’ हें प्रसिद्धच आहे. आतां, सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राणामध्ये मनाचा लय होत नाही, तर मनाच्या व्यापारांचाच होतो. कारण निद्रावस्था वगैरेंमध्ये प्राणाचे व्यापार चालूं असतां मनाचे व्यापार मात्र बंद पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात; मनाचाच लय झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाही. शिवाय, मन हा अन्नाचा विकार असल्यामुळे त्याचा अन्नामध्ये लय होईल, परंतु प्राणाचा विकार नसल्यामुळे त्याचा प्राणामध्ये कधीहि लय होणार नाही. आतां, ‘ मनाचा प्राणामध्ये लय होतो ’ अशी जी श्रुति आहे त्या श्रुतीमध्ये ‘ मन ’ या शब्दाचा ‘ मनाचा व्यापार ’ असा अर्थ लक्षणानें घ्यावा म्हणजे झालें.]

१ जीवात्मा.

२ श्रुतीमध्ये विशेष उल्लेख केला असल्यामुळे सूत्रकारांनींही तसाच केला आहे असें समजावें.

तन्मनः प्राण उत्तरात् ॥ ३ ॥

३ तें मन प्राणामध्ये (लय पावतें असें) पुढील (वाक्या-)
वरून (समजतें). (२)

‘वाणी मनामध्ये लय पावते’ या श्रुतीमध्ये व्यापारांचाच लय विवक्षित आहे असें समजलें. आतां या वाक्याच्या पुढें जें ‘मन प्राणामध्ये (लय पावतें)’ असें वाक्य आहे तेथें असा संशय येतो कीं तेथें देखील व्यापारांचाच लय विवक्षित आहे किंवा व्यापारयुक्त अशा मनाचा लय विवक्षित आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेथें देखील व्यापारयुक्त अशा मनाचाच लय विवक्षित आहे. कारण, या गोष्टीला श्रुति अनुकूल आहे. शिवाय, प्राण हा मनाचें उपादानकारण आहे असें म्हणतां येतें. उदा०—‘हे सोम्य ! मन अन्नमय आहे (आणि) प्राण उदकमय आहे’ (छां० ६।५।४) या श्रुतीमध्ये मन अन्नापासून उत्पन्न होतें आणि प्राण उदकापासून उत्पन्न होतो असें म्हटलें आहे; आणि ‘उदकानें अन्नाला उत्पन्न केलें’ (छां० ६।२।४) अशी श्रुति आहे. तेव्हां ‘मन प्राणामध्ये लय पावतें’ म्हणजे ‘अन्नच उदकामध्ये लय पावतें’. कारण, प्रकृति आणि विकार यांच्यामध्ये ऐक्य असल्यामुळें मन हें अन्न होय आणि प्राण हा उदक होय.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—बाह्येंद्रियांच्या सर्व व्यापारांचा स्वतःमध्ये लय करून घेऊन तें मन देखील आपल्या व्यापारांच्या द्वारानेंच प्राणामध्ये लय पावतें असें पुढील वाक्यावरून समजावें. कारण मनुष्य गाढ झोंपेंत असतांना किंवा मरणाच्या पंथांत असतांना त्याच्या प्राणाचा परिस्पंदरूप व्यापार सुरू असून मनाचा व्यापार बंद असतो असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, मनाच्या स्वरूपाचा प्राणामध्ये लय होऊं शकत नाही. कारण, प्राण हा मनाचें उपादानकारण नाही. शंकाः—मन प्राणापासून उत्पन्न होतें असें मीं वर दाखविलें आहे.

१ कारण, ‘मन प्राणामध्ये लय पावतें’ असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे; ‘मनाची वृत्ति (व्यापार) प्राणामध्ये लय पावते’ असें सांगितलें नाही.

२ उपादानकारण.

३ कार्य.

४ तेव्हां, ज्याअर्थी अन्न हें उदकापासून उत्पन्न होतें, त्याअर्थी मन हें प्राणापासून उत्पन्न होतें असें मानण्याला कांहीं हरकत दिसत नाही; व त्यामुळें ‘मनाचा प्राणामध्ये लय होतो’ असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाही असें सिद्ध झालें.

५ श्वासोच्छ्वासरूप व्यापार.

ब्र. ३६

उत्तरः—हैं तुझे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, अशा रीतीने परंपरेने प्राण' मनाचे उपादानकारण आहे असे मानल्याने मन प्राणामध्ये लय पावू शकत नाही. शिवाय, असे जरी मानले तरी मन अन्नामध्ये लय पावेल, अन्न उदकामध्ये, आणि प्राण उदकामध्येच लय पावेल. शिवाय, या पक्षीं देखील प्राणरूपाने परिणाम पावलेल्या उदकापासून मन उत्पन्न होते अशाविषयी कांहीं प्रमाण नाही. तेव्हा यावरून प्राणामध्ये मनाच्या स्वरूपाचा लय होत नाही असे सिद्ध झाले. आतां व्यापार आणि व्यापारयुक्त वस्तु यांचे ऐक्य आहे असे गौण रीतीने मानले म्हणजे 'व्यापारांचा लय होतो' या मतीं देखील श्रुति जुळते हे आम्हीं (मागील सूत्रांत) दाखविलेच आहे. (३)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौथ्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ४) पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की प्राण (म्हणजे त्याचा व्यापार) हा तेजामध्ये लीन होतो. कारण छांदोग्यश्रुतीमध्ये तसेच सांगितले आहे. सिद्धान्त्याचे म्हणणे असे आहे की 'प्राण हा जीवात्म्यामध्ये लीन होतो' असे बृहदारण्यक श्रुतीवरून समजते. (सू. ५) आतां, 'प्राण हा तेजामध्ये लीन होतो' असे जे छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितले आहे, ते परंपरासंबंधाने सांगितले आहे असे समजावे, म्हणजे प्राण हा जीवात्म्यामध्ये लीन होतो आणि तो जीवात्मा तेजामध्ये म्हणजे तेज आदिकरून पञ्चमहाभूतांमध्ये लीन होतो म्हणजे स्थित होतो. कारण, मरणसमयी जीवात्मा हा झराराला कारणीभूत अशा सूक्ष्म पञ्चमहाभूतांमध्येच असतो. (सू. ६) आतां, जरी श्रुतीमध्ये 'तेजामध्ये' असे म्हटले आहे, तरी त्याचा 'तेज वगैरे पञ्चमहाभूतांमध्ये' असा अर्थ समजला पाहिजे. कारण, 'मरणसमयी जीवात्मा हा एका तेजामध्येच नसतो, तर सर्व भूतांमध्ये असतो' असे मागे (अ. ३ पा. १ सू. २ यामध्ये) सांगितलेच आहे. श्रुतिस्मृतींवरूनही ही गोष्ट सिद्ध होते. आतां, बृहदारण्यकाच्या तिसऱ्या अध्यायामध्ये जो मरणसमयी जीवाचा 'कर्म' हा आश्रय सांगितला आहे, तो विषयेन्द्रियरूपी बंधनाचे कारण कर्म असल्यामुळे सांगितला आहे. शिवाय, तेथे या आश्रयाला प्राधान्य दाखविले आहे. तेव्हा यावरून ' ५ महाभूते हीं जीवाला आश्रय होत नाहीत ' असे मात्र समजू नये.]

६ कारण, पृथ्वी ही उदकापासून उत्पन्न होते, म्हणून त्या पृथ्वीचा उदकामध्ये लय होईल. परंतु पृथ्वीच्या विकाराचा (म्ह. घट, पट वगैरेचा) उदकाच्या विकारांमध्ये (म्ह. बर्फ गारा वगैरेमध्ये) लय होत नाही.

७ पण, मनाचा प्राणामध्ये मात्र लय होणार नाही.

८ 'प्राण हा उदकाचा विकार (म्ह. परिणाम) आहे या पक्षीं देखील वास्तविक रीतीने प्राण हा वायूचा विकार आहे असे मागे (अ. २ पा. ४ सू. ९ मध्ये) सांगितले आहे.

सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः ॥ ४ ॥

४ तो (प्राण) अध्यक्षामध्ये (लय पावतो). कारण
' त्याप्रत प्राप्त होतात ' वगैरे (गोष्ठी सांगितल्या)
आहेत. (३).

ज्या वस्तूची ज्या वस्तूपासून उत्पत्ति होत नाही त्या वस्तूचे व्यापारच त्या वस्तूमध्ये लय पावतात, स्वरूप लय पावत नाही असे आम्हीं वर ठरविले आहे. आतां ' प्राण तेजामध्ये (लय पावतो) ' या श्रुतीसंबंधाने असा विचार प्राप्त होतो की, श्रुतीत सांगितल्याप्रमाणे येथे प्राणाच्या व्यापारांचा तेजामध्येच लय होतो किंवा देहेन्द्रियरूप पिंजऱ्याचा अध्यक्ष जो जीव त्याच्यामध्ये लय होतो. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे, असे आहे की प्राणाचा तेजामध्येच लय होतो; कारण, श्रुतीविषयी शंका घेण्याला जागा नाही; आणि जी गोष्ट श्रुतीत सांगितली नाही ती मानणे सयुक्तिक नाही.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—' तो (प्राण) अध्यक्षामध्ये ' इत्यादि. तो जो प्रकृत प्राण तो अध्यक्षामध्ये म्हणजे अविद्या, कर्म आणि पूर्वज्ञा या उपाधींनी युक्त असा जो विज्ञानात्मा त्याच्यामध्ये राहतो; म्हणजे प्राणाच्या व्यापारांचा मुख्यत्वेकरून जीव हा आश्रय होतो' असा अर्थ होय. कशावरून ? ' त्याप्रत प्राप्त होतात ' वगैरे गोष्ठी सांगितल्या असल्यावरून. ' याप्रमाणेच अंतकालीं (मनुष्य) वर श्वास टाकू लागला असेतां सर्व प्राण या आत्म्याप्रत प्राप्त होतात ' (बृ. ४।३।३८) ही दुसरीकडील श्रुति ' सामान्य रीतीनें सर्व प्राण अध्यक्षप्रत प्राप्त होतात ' असे दाखविते. तसेच, ' तो जाऊं लागला म्हणजे प्राण त्याच्या मागोमाग जातो ' (बृ. ४।४।२) या वाक्यांत ' पांच व्यापारांनी युक्त असा प्राण अध्यक्ष्याच्या मागून जातो ' असे श्रुति विशेष रीतीनें सांगते; आणि ' प्राण जाऊं लागला म्हणजे सर्व प्राण त्याच्या मागोमाग जातात ' (बृ. ४।४।२) या वाक्यांत

१ देह, इंद्रिये वगैरेचा अध्यक्ष म्हणजे त्या सर्वांवर देखरेख ठेवणारा असा जो जीवात्मा त्यामध्ये.

२ पूर्वीचा संस्कार.

३ जीवात्मा.

४ म्हणजे प्राणाच्या व्यापारांचा जीवात्म्यामध्ये लय होतो.

५ म्हणजे त्याला ऊर्ध्व झाला असतां.

६ वायुरूपी मुख्य प्राण.

७ चक्षु वगैरे जी इंद्रिये तीं इतर सर्व प्राण होत.

इतर प्राण प्राणार्च्या मागून जातात असें ती सांगते. तसेंच, ' तो ज्ञानयुक्त होतो ' (बृ. ४।४।२) या वाक्यांत अध्यक्षाच्या आंत ज्ञान (लीन झालेलें) आहे असें सांगून त्याच्या ठिकाणी ' ज्यामध्ये सर्व इंद्रियवर्ग लीन झाला आहे ' असा प्राण राहतो असें ती सुचवते. शंकाः—' प्राण तेजामध्ये (लय पावतो) ' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. मग प्राण अध्यक्षामध्ये (लय पावतो) ही ज्यास्त गोष्ट मानण्याचें कारण काय ? उत्तरः—हा दोष येत नाही. कारण, उत्क्रांति वगैरे व्यवहार हे मुख्यत्वेकरून जीवावर अवलंबून आहेत. शिवाय, इतर श्रुतींमध्ये सांगितलेल्या ज्या ज्यास्त गोष्टी त्याही घेतल्या पाहिजेतच. (४)

शंका :—' तर मग प्राण तेजामध्ये (लय पावतो) या श्रुतीची वाट काय ? ' या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

भूतेषु तच्छ्रुतेः ॥ ५ ॥

५ (प्राणासह अध्यक्ष महा-) भूतांच्या ठिकाणीं राहतो.

कारण श्रुति तसेंच सांगते. (३)

तो प्राणसंयुक्त अध्यक्ष तेजाबरोबर असणाऱ्या, आणि (स्थूल) देहाला बीजभूत अशा सूक्ष्म महाभूतांमध्ये राहतो असें समजावें. कारण, ' प्राण तेजामध्ये (लय पावतो) ' अशी श्रुति आहे. शंका :—ही श्रुति ' प्राण तेजामध्ये राहतो ' असेंच फक्त सांगते; ' प्राणसंयुक्त अध्यक्ष तेजामध्ये राहतो ' असें सांगत नाही. उत्तर :—हा दोष येत नाही. कारण ' तो (प्राण) अध्यक्षामध्ये (लय पावतो) ' अशा रीतीनें (प्राण आणि तेज यांच्या) मध्ये अध्यक्षाचाही निर्देश श्रुतीनें केला आहे असें समजलें पाहिजे. उदा०—जो मनुष्य सुध्नाहून मथुरेप्रत जातो आणि मथुरेहून पाटलिपुत्राप्रत जातो तो सुध्नाहून पाटलिपुत्राप्रत जातो असें म्हणतां येतें. तेव्हां यावरून ' प्राण तेजामध्ये (लय पावतो) ' याचा अर्थ असा सिद्ध होतो की प्राणसंयुक्त असा अध्यक्षच या तेजाबरोबर असणाऱ्या महाभूतांच्या ठिकाणीं राहतो. (५)

८ मुख्य प्राणाच्या.

९ येथें ' ज्ञान ' या शब्दाचा ' ज्ञानाची साधनभूत इंद्रिये ' असा अर्थ आहे. आतां, ज्याअर्थी जीवात्मा इंद्रियानें युक्त होतो असें ही श्रुति सांगते, त्याअर्थी तो जीवात्मा प्राणानें युक्त होतो असें मानलेंच पाहिजे. कारण इंद्रिये ही पूर्वीच प्राणामध्ये लीन झालेली आहेत.

१० तेव्हां, यावरून प्राणोत्क्रमण होतेवेळीं प्राणाच्या वृत्तीचा जीवात्म्यामध्येच लय होतो असें सिद्ध होतें.

शंका :—‘तेजाबरोबर असणाऱ्या महाभूतांच्या ठिकाणी’ असें तुम्ही कसे म्हणतां ? कारण, ‘प्राण तेजामध्ये (लय पावतो)’ या श्रुतीत एकट्या तेजाचाच उल्लेख केला आहे. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

नैकस्मिन्दर्शयतो हि ॥ ६ ॥

६ एकट्या (तेजा-) मध्येच (जीव राहत) नाही. कारण
(श्रुतिस्मृती असें) दाखवितात. (३)

दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं जीव हा एकट्या तेजामध्येच राहत नाही. कारण (सूक्ष्म शरीराचें) कार्य जें (स्थूल) शरीर तें अनेकभूतात्मक आहे असें दृष्टीस पडतें. ‘उदकाला पुरुष असें म्हणतात’ (छां० ५।३।३) या प्रश्नोत्तरांमध्ये ही गोष्ट सांगितली आहे. आम्हीं देखील ही गोष्ट (अ० ३ पा० १ सू० २ यामध्ये) स्पष्ट केली आहे. श्रुतिस्मृती देखील हीच गोष्ट सांगतात. उदा०—‘हा पृथ्वीमय, उदकमय, वायुमय, आकाशमय आणि तेजोमय आहे’ (बृ० ४।४।५) इत्यादि श्रुती (हीच गोष्ट सांगतात.) तसेंच, ‘पञ्च (-महाभूतां-) च्या ज्या सूक्ष्म आणि अविनाशी अशा मात्रा सांगितल्या आहेत त्यांसहवर्तमान हें सर्व क्रमाक्रमानें उत्पन्न होतें’ (म० स्मृ० १।२१) इत्यादि स्मृती देखील (हीच गोष्ट सांगतात).

शंका :—‘हा पुरुष त्या वेळीं कोठें असतो?’ (बृ. ३।२।१३) असा उपक्रम करून ‘त्या दोघांनीं (जगाचें उपादानकारण म्हणून) जें सांगितलें तें कर्मच सांगितलें; त्यांनीं (जगाचें उपादानकारण म्हणून) ज्याची प्रशंसा केली ती कर्माचीच केली’ (बृ. ३।२।१३) ही दुसरी श्रुति वाणी वगैरे इंद्रियांचा लय झाल्यानंतर दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं कर्मच जीवाचा आश्रय आहे असें सांगिते. उत्तर :—ग्रह आणि अतिग्रहनामक जे इंद्रिय आणि विषय तत्स्वरूप जें कर्मानें

१ तर, पंचमहाभूतात्मक अशा सूक्ष्म देहामध्ये राहतो असें समजावें.

२ तेव्हां, यावरून त्या स्थूल देहाला कारणभूत जो सूक्ष्म देह तो देखील अमेक- (पञ्च-) भूतात्मक आहे असें सिद्ध होतें.

३ आत्मा हा पृथ्वीमध्ये राहत असल्यामुळे त्याला लक्षणें येथें ‘पृथ्वीमय’ असें म्हटलें आहे. याप्रमाणें उदकमय वगैरे शब्दांचा अर्थ जाणावा.

४ अवयव-भाग.

५ स्थूल जग.

६ दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं.

७ याज्ञवल्क्य आणि आर्तभाग या दोघा ऋषींनीं.

८ तेव्हां येथें सूक्ष्म पञ्चमहाभूतें हीं जीवाचा आश्रय आहेत असें म्हणतां येत नाही असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

९ अ. २ पा. ४ सू. ५ टी. ४।५ पदा.

उत्पन्न केलेले बंधन त्याच्या प्रवृत्तीचें वर्णन तेथें विवक्षित आहे; म्हणून तेथें कर्म हें जीवाचा आश्रय आहे असें सांगितलें आहे. परंतु पञ्चमहाभूतरूप उपादानकारणापासून दुसऱ्या देहाची उत्पत्ति सांगण्याची श्रुतीची विवक्षा आहे; म्हणून येथें पञ्चमहाभूतें हीं जीवाचे आश्रय आहेत असें सांगितलें आहे. शिवाय, 'प्रशंसा केली' असे जे वरील श्रुतीमध्ये शब्द आहेत त्यांवरून देखील तेथें कर्मांला प्राधान्य आहे एवढेंच फक्त सुचविलें जातें; परंतु 'जीवाला दुसरा आश्रय आहे' या गोष्टीचें निवारण होत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें (दोन्ही श्रुतीमध्ये परस्पर-) विरोध नाहीं असें सिद्ध झालें. (६)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सातवें एकच सूत्र आहे. सारांशः-- (सू० ७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जी ही पूर्वीच्या अधिकरणामध्ये मरणाच्या वेळची स्थिति वर्णिली आहे, ती जरी छांदोग्यामध्ये विद्येच्या प्रकरणांत सांगितली आहे, तरी ती अज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच समजली पाहिजे; कारण, ज्ञानी मनुष्याला पुनर्जन्म नसल्यामुळे त्याला त्या वेळीं पंचमहाभूतें आश्रय असण्याचें कांहीं कारण नाहीं. शिवाय, 'ज्ञानी मनुष्याचें प्राणांचें उत्क्रमण मुळींच होत नाहीं' असें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे. आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ही स्थिति ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांनाहि सारखीच आहे. कारण, श्रुतीमध्ये 'अज्ञान्याचीच ही स्थिति आहे' असें सांगितलें नाहीं. ह्या स्थितीच्या पुढें मात्र त्या दोघांत फरक पडतो म्हणजे अज्ञानी मनुष्य संसारांत पडतो आणि ज्ञानी मनुष्य मोक्षप्राप्तीला कारणीभूत अशा नाडीचा आश्रय करतो. आतां, जरी ब्रह्मविद्या प्राप्त झालेल्या मनुष्याला पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं, तरी सगुण ब्रह्म जाणणाऱ्याला तत्क्षणीं मोक्ष प्राप्त होत नसल्यामुळे त्याला देवयान मार्गानें जाण्याकरितां पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेतलाच पाहिजे असें समजावें.]

समाना चासृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य ॥ ७ ॥

७ मार्गाच्या आरंभापर्यंत (ही उत्क्रांति ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाही) सारखीच आहे.
ज्यानें (क्लेश) दग्ध केले नाहींत त्याचें
(हें) अमृतत्व आहे. (४)

आतां ही जी जीवाची उत्क्रांति वर वर्णिली आहे ती ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाही सारखीच अनुलक्षून आहे किंवा त्यांपैकी एकालाच विशेष रीतीनें

१० तेव्हां त्यावरून 'सूक्ष्म पञ्चमहाभूतें हीं जीवाचा आश्रय नाहींत' असें सिद्ध होत नाहीं.

१ अज्ञानी जीवालाच.

अनुलक्षून आहे असा येथे संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ती उत्क्रांति एकालाच विशेष रीतीनें अनुलक्षून आहे. कारण, पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेणारा जो जीव त्याच्या संबंधानें ही उत्क्रांति आहे; आणि हा जो जीवानें पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेतला जात आहे तो पुनर्जन्माकरितांच घेतला जात आहे. आतां ज्ञानी मनुष्याला पुनर्जन्म संभवत नाही. कारण 'ज्ञानी (मनुष्य) हा अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो' असा सिद्धांत आहे. यावरून ही उत्क्रांति अज्ञानी मनुष्याचीच आहे असें सिद्ध होतें. शंका:—विद्येच्या प्रकरणामध्ये ही उत्क्रांति वर्णिली असल्यामुळे ती ज्ञानी मनुष्याचीच आहे असें समजलें पाहिजे. पूर्वपक्ष्याचें उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, निद्रा वगैरेच्याप्रमाणें येथे केवळ प्रमाणान्तरसिद्ध अशा वस्तूचा अनुवाद केला आहे. ज्याप्रमाणें 'जेव्हां त्या पुरुषाला निद्रा येते, त्याला भूक लागतेत्याला तहान लागते' (छां० ६।८।१।३।५): ही श्रुति विद्येच्या प्रकरणांतली असूनही तिच्यामध्ये प्रतिपाद्य वस्तूचें प्रतिपादन सुलभ होईल अशा रीतीनें सर्व प्राण्यांना साधारण अशाच निद्रा वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत, ज्ञानी मनुष्याला विशेषतः अनुलक्षून विधि सांगण्याचा त्या श्रुतीचा उद्देश नाही; त्याप्रमाणें येथे जी उत्क्रांति वर्णिली आहे ती 'ज्या परदेवतेमध्ये मरणान्या मनुष्याचें तेज लय पावतें, तो तुझा आत्मा आहे, तें तूं आहेस' असें प्रतिपादन करण्याच्या उद्देशानें सामान्य लोकांचीच वर्णिली आहे. शिवाय, 'त्यांचे प्राण निघून जात नाहीत' (बृ० ४।४।६) या श्रुतीमध्ये ज्ञानी मनुष्यासंबंधानें या उत्क्रांतीचा निषेध केला आहे. तेव्हां यावरून ही उत्क्रांति अज्ञानी मनुष्याचीच होय असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—'वाणी मनामध्ये लय पावते' इत्यादि वाक्यांत वर्णिलेली ही उत्क्रांति मार्गाच्या आरंभापर्यंत ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाही सारखीच आहे असें समजलें पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्ये कांहीं विशेष सांगितला नाही. अज्ञानी मनुष्य हा देहाला बीजभूत अशी जी सूक्ष्म महाभूतें त्यांचा आश्रय करून कर्माच्या योगानें शरीर धारण करून संसारामध्ये भ्रमण करतो; परंतु ज्ञानी मनुष्य हा मोक्षाला द्वारभूत अशी जी ज्ञानानें प्रकाशित केलेली

२ छांदोग्य उपनिषदांतील सहाव्या अध्यायाच्या आठव्या खंडामध्ये उद्दालक ऋषीनें श्वेतकेतुनामक आपल्या पुत्राला सांगितलेल्या आत्मविद्येचें वर्णन केलें आहे, त्या विद्येच्या प्रकरणामध्ये.

३ लोकसिद्ध.

४ मागील टीप २ पहा.

५ ज्ञानी मनुष्याचे.

नाडी तिचा आश्रय करतो. हीच गोष्ट 'मार्गाच्या आरंभापर्यंत' या शब्दामध्ये सूत्रकारांनी सांगितली आहे. शंका :—ज्ञानी मनुष्याला अमृतत्व प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे; आणि तें तर दुसऱ्या देशाप्रत जें जाणें त्यावर अवलंबून नाहीं. मग जीवाला महाभूतांचा आश्रय किंवा मार्गाचा आरंभ कशाला ? उत्तर :—ज्यानें (क्लेश) दग्ध केले नाहींत त्याचें हें अमृतत्व आहे. (याचा अर्थ :—) जो अविद्या वगैरे क्लेश दग्ध न करतां सगुणविद्येच्या योगानें सांपेक्ष अमृतत्व प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करतो त्याच्या ठिकाणीं महाभूतांचा आश्रय आणि मार्गाचा आरंभ हे संभवतात. कारण आश्रयावांचून प्राणांची गति संभवत नाहीं. तेव्हां यावरून (आमच्या मतावर) कांहीं दोष येत नाहीं असें सिद्ध झालें. (७)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये आठव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रे आहेत. सारांश :—(सू० ८) पूर्व-पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाला आश्रयभूत अशीं जीं सूक्ष्म पञ्चमहाभूतें त्यांचा प्राण, इंद्रियें यांसहवर्तमान परमात्म्यामध्ये लय होतो. कारण छांदोग्यामध्ये तसें सांगितलें आहे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं तत्त्वज्ञान होण्यापूर्वी प्राण, इंद्रियें वगैरे सर्वांचा कधीही सर्वथा लय होत नाहीं. तर ते सर्व सूक्ष्म रूपानें असतातच. नाहीं तर, सर्वच प्राणी मेल्याबरोबर मुक्त होतील. (सू. ९) तीं पञ्चमहाभूतें मरणसमयीं अत्यंत सूक्ष्म असतात, म्हणून तीं जीवाबरोबर नाडीतून जातात, व इतर मनुष्यांना तीं त्या वेळीं दृष्टीस पडत नाहींत. आणि तीं अत्यंत स्वच्छ असल्यामुळें त्यांना कोणत्याही वस्तूचा अडथळा होत नाहीं. (सू. १०) तीं पञ्चमहाभूतें अत्यंत सूक्ष्म आहेत म्हणूनच या स्थूल शरीराचा दाह वगैरेंमुळें नाश झाला तरी त्यांचा नाश होत नाहीं. (सू० ११) तसेंच, या स्थूल शरीरामध्ये जो उबारा असतो तो त्या सूक्ष्म पञ्चमहाभूतांचाच आहे. म्हणूनच तो जिवंत असतांनाच उपलब्ध होतो; मरणानंतर उपलब्ध होत नाहीं.]

तदाऽपीतेः संसारव्यपदेशात् ॥ ८ ॥

८ तें (तेज) प्रलयापर्यंत (राहतें). कारण (श्रुतीमध्ये)

संसाराचा निर्देश केला आहे. (५)

‘तेज परदेवतेमध्ये लय पावतें’ या श्रुतीचा ‘मरण पावणाऱ्या मनुष्याचें तें प्रकृत असलेलें तेज अध्यक्षासहवर्तमान, प्राणांसहवर्तमान, इंद्रियवर्गसहवर्तमान, आणि,

१ मोक्ष हें खरें (म्हणजे निरपेक्ष) अमृतत्व होय. हें अमृतत्व निर्गुण ब्रह्मविद्येच्या योगानें प्राप्त होतें. आतां सगुण विद्येच्या योगानें जें स्पर्क वगैरे सुख प्राप्त होतें तें गौण (म्हणजे सापेक्ष) अमृतत्व होय असें जाणावें.

इतर महाभूतांसहवर्तमान परदेवतेमध्ये लय पावते' असा अर्थ आहे असे प्रकरणाच्या सामर्थ्यावरून सिद्ध केले. आतां, हा लय कोणत्या प्रकारचा असतो या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचे म्हणणे असे आहे की हा जो (तेजाच्या) स्वरूपाचा लय होतो तो पूर्ण लय होतो. कारण, येथे 'उपादान कारणामध्ये लय होणे' ही गोष्ट जुळते. उत्पत्तिमान् अशा सर्व वस्तूंचे परदेवता हे उपादान कारण आहे असे आम्ही मागे सिद्ध केलेच आहे. तेव्हां यावरून तेजाला (परदेवतेशी) ऐक्य प्राप्त होते असे सिद्ध झाले.

या पूर्वपक्षावर आमचे उत्तर :—श्रोत्र वगैरे इंद्रियांना आश्रयभूत अशी जी तेज वगैरे सूक्ष्म महाभूते ती, प्रलयापर्यंत, म्हणजे तत्त्वज्ञानामुळे प्राप्त होणारी जी संसारापासून मुक्ति ती होईपर्यंत राहतात. कारण 'आपआपल्या कर्माप्रमाणे आणि ज्ञानाप्रमाणे कांहीं लोक शरीरत्व प्राप्त होण्याकरितां योनीप्रत प्राप्त होतात; व कांहीं लोक स्थाणूप्रत प्राप्त होतात' (क० ५।७) इत्यादि श्रुतीमध्ये संसाराचा निर्देश केला आहे. (असे मानले) नाही तर मरणसमयी उपाधीचा नाश झाल्यामुळे सर्वच जीव ब्रह्माशी पूर्ण ऐक्य पावतील. आणि असे झाले म्हणजे मग विधिशास्त्र आणि विद्याशास्त्र हीं निरर्थकच होतील. शिवाय, बंध हा मिथ्याज्ञानापासून उत्पन्न झाला असल्यामुळे तो तत्त्वज्ञानावांचून दुसऱ्या कशानेहि नष्ट होऊं शकत नाही. तेव्हां यावरून महाभूतांचे ब्रह्म हे जरी उपादान कारण आहे, तरी ती महाभूते त्या ब्रह्माशी जे ऐक्य पावतात ते सुषुप्तावस्थेतल्याप्रमाणे किंवा प्रलयावस्थेतल्या प्रमाणे ती 'बीजरूपाने अस्तित्वांत राहू शकतील' अशा रीतीनेच पावतात असे सिद्ध झाले. (८)

१ परमात्म्यामध्ये.

२ अ. १ पा. १ सू. २ मध्ये.

३ म्हणजे त्या सूक्ष्म महाभूतांचे परदेवतेशी पूर्ण ऐक्य होत नाही.

४ वृक्ष वगैरे स्थावर प्राण्यांच्या जन्माप्रत.

५ 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्याने यज्ञ करावा' इत्यादि विधिशास्त्र निरर्थक होईल; कारण, सर्व जीवांचे मरणाबरोबर ब्रह्माशी ऐक्य होत असल्यामुळे त्यांना स्वर्ग प्राप्त होण्याचा मुळीच संभव नाही. तसेच, विद्याशास्त्र म्हणजे उपनिषद् वगैरे वेदांतप्रथ निरर्थक होतील. कारण सर्व प्राण्यांचे मरणसमयी आपोआपच ब्रह्माशी ऐक्य होत आहे.

६ संसारबंध.

सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः ॥ ९ ॥

९ (तें तेज स्वरूपानें) आणि परिमाणानें सूक्ष्म (असलें पाहिजे). कारण तसें दृष्टीस पडतें. (५)

या शरीरामधून जाणाऱ्या जीवाला आश्रयभूत असें तें इतर महाभूतांसह-वर्तमान तेज स्वरूपानें आणि सूक्ष्म असलें पाहिजे. कारण 'तें तेज नाडींमधून जातें' इत्यादि गोष्टी श्रुतींत सांगितल्या असल्यावरून तें सूक्ष्म आहे असें उपलब्ध होतें. आतां, त्याच्या सूक्ष्मपणामुळेच त्याला (नाडींमधून) संचार करतां येतो; व स्वच्छ-पणामुळे त्याला प्रतिबंध होऊं शकत नाहीं. म्हणूनच तें देहांतून जातांना जवळच्या लोकांच्या दृष्टीस पडत नाहीं. (९)

नोपमर्देनातः ॥ १० ॥

१० म्हणूनच (स्थूल देहाच्या) नाशानें (सूक्ष्म देह नाश पावत) नाहीं. (५)

'म्हणूनच' म्हणजे सूक्ष्म असल्यामुळेच, (स्थूल देहाहून) अन्य असा हा सूक्ष्म देह, या स्थूल देहाचा 'दाह' वगैरे कारणांमुळे होणारा जो नाश त्याच्या योगानें, नाश पावत नाहीं. (१०)

अस्यैव चोपपत्तरेष ऊष्मा ॥ ११ ॥

११ आणि या (सूक्ष्म देहा-) चीच ही उष्णता आहे. कारण (हीच गोष्ट) जुळते. (५)

आणि जी ही उष्णता या शरीरामध्ये स्पर्शाच्या योगानें समजली जाते ती या सूक्ष्म शरीराचीच आहे. कारण, मनुष्य मेला असतांना त्या अवस्थेंत जरी (स्थूल) देह अस्तित्वांत असतो, आणि जरी रूप वगैरे देहाचे धर्म अस्तित्वांत असतात तरी त्या अवस्थेंत उष्णता उपलब्ध होत नाहीं. परंतु, मनुष्य जिवंत असतांना त्या अवस्थेंत उष्णता उपलब्ध होते. तेव्हां यावरून प्रसिद्ध शरीराहून व्यतिरिक्त अशाच (सूक्ष्म

१ (सू. ९) ज्याप्रमाणें सूर्य वगैरेंच्या स्वच्छ तेजाला कांचेंचा प्रतिबंध होत नाहीं, तें कांचेंतून पलीकडे जातें त्याप्रमाणेंच हें होय.

२ तें तेज सूक्ष्म आहे म्हणूनच.

१ (सू. ११) उबारा.

शरीराच्या) ठिकाणी ही उष्णता राहते हें म्हणणें जुळतें. याच गोष्टीला अनुलक्षून पुढील श्रुति आहे:—‘जिवंत असतांना तो उष्णच असतो (व) मेला असतांना गार पडतो.’ (११)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये बाराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० १२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ज्ञानी मनुष्याच्या प्राणांचें उत्क्रमण होत नाही’ असें बृहदारण्यकाच्या चौथ्या अध्यायामध्ये सांगितलें आहे, त्यावरून ‘त्याच्या प्राणांचें जीवापासून उत्क्रमण होत नाही; तर ते प्राण जीवाबरोबरच असतात’ असें सिद्ध होतें. तेव्हां ‘इतर मनुष्यांप्रमाणेंच ज्ञानी मनुष्याचे देखील प्राण त्याच्या शरीरांतून जातातच’ असें समजावें. (सू० १३) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ज्ञानी मनुष्याच्या प्राणांचें शरीरापासून उत्क्रमण होत नाही’ असें बृहदारण्यकाच्याच तिसऱ्या अध्यायांतील श्रुतीवरून स्पष्ट सिद्ध होतें. तेव्हां, पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेल्या श्रुतीचेंही असेंच तात्पर्य समजलें पाहिजे; शिवाय पूर्वापरसंबंध पाहिला असतां त्या श्रुतीचें असेंच तात्पर्य ध्यानांत येतें; आणि तें बरोबरच आहे. कारण, सर्वव्यापीं जें ब्रह्म तत्स्वरूपी झालेल्या ज्ञानी मनुष्याच्या प्राणाचें कोणत्याही पदार्थापासून उत्क्रमण होणार नाही. (सू. १४) ‘ज्ञानी मनुष्य कोठेंही जात नाही, आणि त्याच्या प्राणाचें उत्क्रमण होत नाही’ असें महाभारतामध्येही सांगितलें आहे. आतां, ‘शुक्राचार्य हा सूर्यमंडलामध्ये गेला’ असें जें वर्णन ऐकितोत येतें त्याचें तात्पर्य असें आहे कीं ‘त्यानें आपल्या योगबलानें या स्थूल शरीरासकट सूर्यमंडलांत जाऊन तेथें शरीराचा त्याग केला, आणि नंतर तो ब्रह्मरूप झाला. म्हणूनच सूर्यमंडलांत जातांना तो सर्वांच्या दृष्टीस पडला असें समजावें.]

प्रतिबोधादिति चेन्न शरीरात् ॥ १२ ॥

१२ निषेधं केला असल्यावरून (ब्रह्मवेत्त्याचे प्राण देहांतून निघून जात नाहीत) असें म्हणाल तर नाही. कारण हा जीवापासूनच्या (उत्क्रांतीचा निषेध) आहे. (६)

‘ज्यानें क्लेश दग्ध केले नाहीत त्याचें हें अमृतत्व आहे’ (अ० ४ पा० २ सू० ७) असा विशेष सांगितला असल्यावरून ‘मनुष्याला पूर्ण अमृतत्व प्राप्त झालें असतां त्याला गति आणि उत्क्रांति नाहीत’ असें सिद्ध होतें. आतां, कोणत्या तरी कारणामुळें जीवाला उत्क्रांति असूं शकेल अशी शंका घेऊन सूत्रकार त्या उत्क्रांतीचा

निषेध करतातः—प्रथमतः (सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं) ‘ आतां जो कोणतीही इच्छा करित नाही, जो अकाम आहे, निष्काम आहे आणि आत्मकाम आहे त्याचे प्राण निघून जात नाहीत ’ (बृ० ४।४।६) या श्रुतीमध्ये निर्गुण विद्येसंबंधानें जो (उत्क्रांतीचा) निषेध केला आहे त्यावरून परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याचे प्राण त्याच्या देहांतून निघून जात नाहीत असें सिद्ध होतें.

या (सिद्धान्त्याच्या म्हणण्या-) वर (पूर्वपक्ष्याचें) उत्तरः—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, हा जो प्राणांच्या उत्क्रांतीचा निषेध केला आहे तो जीवापासूनच्या उत्क्रांतीचा केला आहे, शरीरापासूनच्या उत्क्रांतीचा केला नाही. असें कशावरून समजतें ? ‘ त्यापासून प्राण निघून जात नाहीत ’ या इतर शाखेंतील वाक्यांत पंचमी विभक्तीचा उपयोग केला आहे. सामान्य संबंध दाखविणारी जी षष्ठी विभक्ति ती इतर शाखेंतील पंचमी विभक्तीच्या योगानें ‘ विशेष संबंध ’ या अर्थी निश्चित करतां येते. आणि अभ्युदय आणि निःश्रेयस यांचा अधिकारी जो जीव तो यथे प्रधान विषय असल्यामुळें त्याचाच यथे ‘ त्यापासून ’ या शब्दानें परामर्श केला जातो, शरीराचा परामर्श केला जात नाही. तेव्हां, ‘ जीव निघून जातांना

२ या १२ व्या सूत्रांतही शंका घेऊन पुढील १३ व्या सूत्रांत त्या शंकेचा निषेध करतात.

३ आत्म्याविषयीच ज्याची इच्छा आहे तो आत्मकाम होय. आत्मकाम आहे म्हणूनच आप्तकाम आहे. आप्तकाम म्हणजे सर्व मनोरथ पूर्ण झालेला. तो आप्तकाम आहे म्हणूनच निष्काम आहे. निष्काम म्हणजे वासनारहित. तो निष्काम आहे म्हणूनच अकाम आहे. अकाम म्हणजे कामरहित होय असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

४ म्हणजे ज्ञानी मनुष्याचे प्राण देहापासून निघून जातातच, फक्त जीवापासून मात्र निघून जात नाहीत.

५ त्याच्या जीवात्म्यापासूनच.

६ माध्यंदिन शाखेंतील. ‘ त्याचे प्राण निघून जात नाहीत ’ असें काण्व शाखेचे लोक म्हणतात. आणि यथेच माध्यंदिन शाखेचे लोक ‘ त्यापासून प्राण निघून जात नाहीत ’ असें म्हणतात.

७. ‘ ज्याचे प्राण निघून जात नाहीत ’ या श्रुतीमध्ये त्या जीवाचा आणि प्राणांचा सामान्य संबंध दाखविला आहे. परंतु ते त्याचे प्राण त्या जीवात्म्यापासूनच निघून जात नाहीत किंवा दुसऱ्या कोणापासूनही निघून जात नाहीत असा विशेष संबंध दाखविला नाही. तरी ‘ त्या जीवापासून प्राण निघून जात नाहीत ’ या इतर शाखेंतल्या वाक्यावरून ‘ जीवापासूनच प्राण निघून जात नाहीत ’ असा त्या संबंधाचा निश्चय करतां येतो.

८ स्वर्ग वगैरे प्राप्त होणें.

९ मोक्ष.

त्यापासून प्राण निघून जात नाहीत, तर त्याच्या बरोबरच असतात 'असा वरील श्रुतीचा अर्थ होय. तेव्हां यावरून 'प्राणांसहवर्तमान निघून जातांना जीव हा देहापासून निघून जातो' असे सिद्ध झाले. (१२)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

स्पष्टो ह्येकेषाम् ॥ १३ ॥

१३ (तुझे म्हणणे बरोबर नाही), कारण कांहीं
(शाखां-) मध्ये (शरीरापासूनच्याच उत्क्रां-
तीचा) स्पष्ट (निषेध) आहे. (६)

पूर्वपक्ष्याने जें म्हटलें आहे कीं 'परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याची देखील शरीरापासून उत्क्रांति होते; कारण उत्क्रांतीचा जो निषेध केला आहे त्याचा जीव हा अपादान आहे', तें बरोबर नाही. कारण, कांहीं शाखांमध्ये जिचे शरीर हें अपादान आहे अशाच उत्क्रांतीचा निषेध केलेला स्पष्ट उपलब्ध होतो. उदा०— 'जेव्हां हा मनुष्य मरतो तेव्हां यापासून प्राण निघून जातात किंवा नाहीत' (बृ. ३।२।११) असा आर्तभागानें प्रश्न विचारल्यानंतर '(निघून जात) नाहीत असें याज्ञवल्क्य म्हणाला ' (बृ. ३।२।११) या वाक्यांत 'निघून जात नाहीत' असा पक्ष श्रुतीनें स्वीकारला आहे; नंतर 'प्राण निघून गेले नाहीत तर मग हा मनुष्य मृत होत नाही' अशी शंका घेऊन 'येथेंच प्राण लय पावतात' या वाक्यांत (शरीरामध्ये) प्राणांचा लय होतो अशी श्रुतीनें प्रतिज्ञा केली आहे. नंतर (शेवटीं) ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकरितां 'तो सुजतो, तो फुगतो, फुगलेला असा तो मरून पडतो' (बृ. ३।२।११) या वाक्यांत जिचा 'तो' या सर्वनामानें परामर्श केला आहे व जी उत्क्रांतीचे अपादान आहे अशा प्रकृत वस्तूलाच 'सुजणे' वगैरे विकार होतात असें सांगितलें आहे. आतां हे विकार शरीरालाच होतात, जीवाला होत नाहीत. तेव्हां या श्रुतीच्या साम्यावरून 'त्यापासून प्राण निघून जात नाहीत; (ते) येथेंच लय पावतात' या श्रुतीमध्ये देखील जरी जीव हाच प्रधान विषय आहे, तरी जीव आणि शरीर यांचें गौण रीतीनें ऐक्य मानून देहापासूनच्याच उत्क्रांतीचा निषेध केला आहे. अशा रीतीनें ज्यांच्या शाखेमध्ये पंचमीचा पाठ आहे त्यांच्या श्रुतीचा अर्थ

१ आतां जर प्राणांचा शरीरामध्ये लय झाला नाही, तर तो असा मृत होऊन पडणार नाही. तेव्हां यावरून अर्थातच 'येथेंच (शरीरामध्येच) प्राण लय पावतात' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होते.

२ तेव्हां, यावरून शरीरच उत्क्रांतीचे अपादान येथें श्रुतीला विवक्षित आहे, आणि त्याच उत्क्रांतीचा ज्ञानी मनुष्याच्या संबधानें निषेध केला आहे असें सिद्ध होतें.

करावा. आतां, ज्यांच्या शाखेमध्ये षष्ठीचा पाठ आहे त्यांच्या श्रुतीमध्ये ज्ञानी मनुष्याच्या उत्क्रांतीचा जो निषेध केला आहे तो निषेध देहापासूनच्या उत्क्रांतीचा केला आहे. कारण, या श्रुतीला प्रसिद्ध असलेल्याच उत्क्रांतीचा निषेध करणं विवक्षित आहे. आतां देहापासूनचीच उत्क्रांति प्रसिद्ध आहे; जीवापासूनची उत्क्रांति (प्रसिद्ध) नाहीं.

शिवाय, 'डोळ्यांमधून किंवा डोक्यामधून किंवा शरीराच्या दुसऱ्या कोणत्याही भागापासून तो (जीव) जाऊं लागला असतां प्राण त्याच्या मागाहून जातो, आणि प्राण जाऊं लागला असतां त्याच्या मागाहून (इतर) सर्व प्राण जातात ' (बृ० ४।४।२) या वाक्यांत अज्ञानी मनुष्याची उत्क्रांति आणि संसारगति सविस्तर रीतीनें सांगून नंतर ' इच्छा करणाऱ्या मनुष्यासंबंधानें हें होय ' (बृ० ४।४।६) या वाक्यांत अज्ञानी मनुष्याची कथा संपवून नंतर ' आतां जो इच्छा करीत नाहीं ' (बृ० ४।४।६) अशा रीतीनें श्रुति ज्ञानी मनुष्याचा निर्देश करते. आतां, ज्ञानी मनुष्याला ही उत्क्रांति आहे असें जर श्रुतीला सांगावयाचें असतें, तर हा (वरील) निर्देश जुळला नसता. तेव्हां, हा निर्देश जुळण्याकरितां अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या गती आणि उत्क्रांती त्यांचा ज्ञानी मनुष्यासंबंधानें श्रुति निषेध करते असाच या श्रुतीचा अर्थ करावा. शिवाय, ज्याला सर्वव्यापी अशा ब्रह्माचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे व ज्याच्या सर्व इच्छा आणि कर्मे नष्ट झालीं आहेत अशा ब्रह्मवेद्याची गति किंवा उत्क्रांति संभवतही नाहीं. कारण, त्याच्या ठिकाणीं ती असण्याला कांहीं कारण नाहीं. शिवाय, ' येथें तो ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो ' (बृ० ४।४।७, का. ६।१।४) इत्यादि श्रुती (ज्ञानी मनुष्याच्या ठिकाणीं) गति आणि उत्क्रांति यांचा अभाव आहे असेंच सूचित करतात. (१३)

३ इच्छा करणारा मनुष्य म्हणजे अज्ञानी मनुष्य होय. कारण अज्ञानी मनुष्यालाच इच्छा असते.

४ कारण, वर सांगितलेली जी शरीरापासून होणारी उत्क्रांति ती ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांनाही सारखीच असल्यामुळे अज्ञानी मनुष्याची कथा संपवून नंतर जो ज्ञानी मनुष्याच्या कथेला आरंभ केला आहे तो बरोबर जुळणार नाहीं.

५ भेदज्ञान हे गति आणि उत्क्रांति यांचें कारण आहे. तें भेदज्ञान ज्ञानी मनुष्याच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. तात्पर्यः—ज्याला ' सर्व मीच आहे ' असें अभेदज्ञान झालें आहे त्याच्या ठिकाणीं कोठें कोण गमन करील, आणि कोणाची उत्क्रांति कोणापासून होईल ? एकदरीत ज्ञानी मनुष्याच्या संबंधानें उत्क्रांति संभवत नाहीं असें सिद्ध झालें.

स्मर्यते च ॥ १४ ॥

१४ स्मृतीमध्येही (असेंच) सांगितलें आहे. (६)

शिवाय, ज्ञानी मनुष्याला गति आणि उत्क्रांति नाहीत असें महाभारतामध्ये देखील सांगितलें आहे. उदा०—‘सर्व भूतांचा आत्मभूत, सर्वभूतांना यथार्थ रीतीनें पाहणारा, आणि ज्याला मार्ग नाही असा जो (ज्ञानी मनुष्य) त्याचा मार्ग शोधित असतां देव देखील वाटेंत मोह पावतात’. शंकाः—ज्याला सर्वव्यापी अशा ब्रह्माचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे अशा ब्रह्मवेत्त्याला देखील गति आहे असें स्मृतीमध्ये सांगितलें आहे. उदा०—‘व्यासाचा मुलगा शुक हा मोक्षाच्या इच्छेनें आदित्य-मंडलाप्रत जाण्यास निघाला. बापानें त्याच्या मागून जाऊन त्याला हांक मारिली तेव्हां त्यानें त्याला ओ दिली’^१. उत्तरः—हे तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण देहधारी अशा मनुष्यानेंच योगाच्या सामर्थ्यामुळे एका विशिष्ट प्रदेशाप्रत जाऊन तेथें आपल्या देहाचा त्याग केला’ असें या वाक्यांत सांगितलें आहे असें समजावें. कारण ‘सर्व भूतांनीं त्याला पाहिलें’ वगैरे गोष्टी तेथें सांगितल्या आहेत. आतां, शरीरावांचून जाणाऱ्या मनुष्याला सर्व भूतें पाहूं शकत नाहीत. याच गोष्टीला अनुलक्षण तेथें पुढील उपसंहार केला आहेः—‘शुक हा वायूपेक्षां शीघ्र गति धारण करून अंतरिक्षामध्ये फिरला; आणि आपला प्रभाव दाखवून सर्व भूतांमध्ये प्रविष्ट झाला’. एकंदरीत, परब्रह्म जाणणाऱ्याला गति आणि उत्क्रांति नाहीत असें सिद्ध होतें. आतां, गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती कोणासंबंधानें सांगितल्या आहेत हें आम्ही पुढें प्रतिपादन करूं. (१४)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंधरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १५) ब्रह्मज्ञानी मनुष्याच्या शरीर, इंद्रिय वगैरेंचा परमात्म्यामध्ये लय होतो. कारण, प्रश्नोपनिषदामध्ये तसें सांगितलें आहे. आतां, मुंडकोपनिषदामध्ये ‘त्यांचा आपआपल्या पृथ्वी वगैरे कारणांमध्ये लय होतो’ असें जें सांगितलें आहे, तें व्यवहारदृष्टीनें सांगितलें आहे. परंतु वस्तुस्थिति पाहिली असतां त्यांचा पृथ्वी वगैरेमध्ये लय होऊन नंतर त्या पृथ्वी वगैरेच्या द्वारानें परमात्म्यामध्ये लय होतो असें समजावें.]

१ आत्मरूपानें.

२ अर्चिर्मार्ग आणि धूममार्ग हे आत्मसाक्षात्कार झालेल्या मनुष्याला नसतात.

३ त्या ज्ञानी म्हणजे ब्रह्मरूपी अशा मनुष्याचा.

४ या स्मृतीमध्ये आत्मरूपी अशा शुक्राचार्याची गति सांगितली आहे.

५ अ. ४ पा. ३ सू. ७ मध्ये.

तानि परे तथा ह्याह ॥ १५ ॥

१५ तीं (इंद्रिये वगैरे) पर- (ब्रह्मां-) त (लय
पावतात). कारण (श्रुति) असेंच सांगते. (७)

आतां परब्रह्म जाणणाच्या मनुष्याचीं तीं 'प्राण' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलीं इंद्रिये आणि महाभूतें त्या परमात्म्यामध्येच लय पावतात. कशावरून? अशावरून कीं पुढील श्रुतींत तसेंच सांगितलें आहे :—'अशा रीतीनेंच ह्या द्रष्ट्याच्या, पुरुषांवर अवलंबून असलेल्या ह्या सोळा कला पुरुषाप्रत प्राप्त होऊन त्याच्या मध्येच लय पावतात' (प्र० ६।५). शंका :—'त्या पंधरा कला आपल्या आश्रयांमध्ये प्रविष्ट होतात' (मु० ३।५।७) ही जी ज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच दुसरीकडे श्रुति आहे ती परमात्म्याहून अन्य ठिकाणीं देखील कलांचा लय होतो असें सांगते. उत्तर :—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ही श्रुति व्यवहारदृष्टीला अनुलक्षून आहे. त्या दृष्टीनें पार्थिव वगैरे कला ह्या पृथ्वी वगैरे जीं स्वतःचीं उपादानकारणें त्यांमध्येच लय पावतात. परंतु मागील श्रुति ही ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीला अनुलक्षून आहे. त्या दृष्टीनें परब्रह्म जाणणाच्याच्या सर्व कला ब्रह्मरूपच होतात. तेव्हां (येथें) कांहीं दोष येत नाही असें सिद्ध झालें. (१५)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सोळावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें अज्ञानी मनुष्याचे प्राण, इंद्रिये वगैरे प्रलयकालींसुद्धां सर्वथा नष्ट होत नाहींत, तर शक्तिरूपानें ते कायम असतात, त्याप्रमाणेंच ज्ञानी मनुष्याचे समजावे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'ज्ञानी मनुष्याचे प्राण, इंद्रिये वगैरे शक्तिरूपानेंसुद्धां

१ ज्ञानी मनुष्यावर.

२ सोळा कला येणेंप्रमाणें :—१ पृथ्वी २ उदक ३ तेज ४ वायु ५ आकाश ६ इंद्रिये ७ मन ८ प्राण ९ श्रद्धा १० अन्न ११ वीर्य १२ तप १३ मंत्र १४ कर्म १५ लोक आणि १६ नाम.

३ परमात्म्याप्रत.

४ मन आणि प्राण या दोन कला मिळून एकच धरून येथें 'पंधरा कला' असें म्हटलें आहे.

५ पृथ्वी वगैरेंमध्ये.

६ ज्ञानी मनुष्याच्या ज्या सोळा कला त्या पृथ्वी वगैरे आपल्या आश्रयांमध्ये लय पावून नंतर त्या आश्रयांसहवर्तमान परमात्म्यामध्ये लय पावतात. अशा रीतीनें त्या दोन्ही श्रुतींची एकवाक्यता आहे असें समजावें.

शिल्लक राहात नाहीत ' असें प्रश्नोपनिषदावरून समजतें; आणि तें बरोबरच आहे. कारण प्राण वगैरे सर्व अज्ञानाचाच परिणाम असल्यामुळें ज्ञान झाल्यानंतर शक्तिरूपानेंसुद्धां त्यांचें अस्तित्व संभवत नाही.]

अविभागो वचनात् ॥ १६ ॥

१६ (या कलांचें ब्रह्माशीं) पूर्ण ऐक्यच आहे.
कारण (श्रुति असें) सांगते. (८)

आतां, ज्ञानी मनुष्याच्या कलांचा जो परब्रह्मामध्ये लय होतो तो इतर लोकांच्याप्रमाणें अपूर्ण रीतीनें होतो किंवा पूर्ण रीतीनें होतो (असा प्रश्न उद्भवतो). पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्ञानी मनुष्यासंबंधीं जो लय आहे त्याचा सामान्य-लयामध्येच अंतर्भाव होत असल्यामुळें या लयामध्येही शक्ति बाकी राहते असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :--(' कलांना ब्रह्माशीं) पूर्ण ऐक्य प्राप्त होतें. कशावरून ? (श्रुतींत तसें) सांगितलें आहे यावरून. उदा०—कलांचा प्रलय सांगून श्रुति (पुढें) असें म्हणते :--' या (कलां-) चीं नामरूपे विदीर्ण^१ होतात. पुरुषच फक्त आहे असें (लोक) म्हणतात. तो हा (ज्ञानी मनुष्य) कला-रहित आणि मरणरहित असा होतो ' (प्र० ६।५) शिवाय, अविद्येपासून उत्पन्न झालेल्या कलांचा विद्येपासून उत्पन्न झालेल्या लयामध्ये शेष उरतो हें म्हणणें बरोबर नाही. तेव्हां यावरून या कलांचें परब्रह्माशीं पूर्ण ऐक्यच होतें असें सिद्ध झालें. (१६)

[आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सतरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १७) ' मरणकालीं जीवात्मा हा सर्व प्राणांच्या शक्ती घेऊन हृदयामध्ये असतो, आणि नंतर चक्षु वगैरे कोणत्या तरी छिद्रांतून निघून जातो ' जसें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे. आतां येथे पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ही श्रुतीमध्ये सांगितलेली गोष्ट सामान्यतःच सांगितली असल्यामुळें ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांसंबंधानें सारखीच समजली पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्ञानी मनुष्याचा जीवात्मा हा चक्षु वगैरे इतर स्थानांतून निघून जात नाही;

१ कलांना बीजभूत अशी शक्ति शिल्लक राहून जो त्या कलांचा लय होतो तो अपूर्ण लय होय; आणि कांहीं एक शिल्लक न राहतां जो लय होतो तो पूर्ण लय होय.

२ नामरूपे हीच कलांची शक्ति होय.

३ लीन.

तर तो आपल्या विद्येच्या योगानें मस्तकांतूनच निघून जातो. कारण, मस्तकांतील नाडी-मधून जी गति आहे ती विद्येची अंगभूत आहे. तसेंच, छांदोग्यामध्येही असेंच सांगितलें आहे:—“ हृदयामध्ये एकशें एक नाड्या आहेत. त्यांपैकीं मधली एक नाडी मस्तकांत गेली आहे, त्या नाडींतून निघालेले जीव मुक्त होतात आणि बाकीच्या शंभर नाड्या चक्षु वगैरे इतर स्थानांप्रत गेल्या आहेत; त्या नाड्यांतून निघालेले जीव संसारांत पडतात.”]

**तदोकोग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात्तच्छेषगत्यनु-
स्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीताः शताधिकया ॥ १७ ॥**

१७ त्या (दोषांच्याही हृदयरूपी) स्थानाचें टोंक जरी (सार-खेंच) प्रकाशित होतें, आणि त्या (प्रकाशा-) च्या योगानें (उत्क्रांतीचें) द्वार (जरी सारखेंच) प्रकाशित होतें, (तरी ज्ञानी मनुष्य मस्तकापासूनच निघतो असें) विद्येच्या सामर्थ्यावरून, आणि त्या (विद्यां-) ना अंगभूत अशा मार्गाची (उपासना) सांगितली असल्यावरून (समजतें). तेव्हां हृदयांतील ब्रह्माच्या अनुग्रहानें (तो मस्तकांतील) शंभराहून अधिक (अशा एका नाडी-च्या द्वारानें निघून जातो असें सिद्ध होतें). (९)

निर्गुणविद्येसंबंधानें प्रसंगवशात् प्राप्त झालेला विचार (येथें) संपला. आतां सगुणविद्येसंबंधानें जो विचार प्रस्तुत आहे तोच सूत्रकार सुरू करतात. ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोषांची उत्क्रांति मार्गाच्या आरंभापर्यंत सारखीच आहे असें मार्गें सांगितलें. आतां त्या मार्गाच्या आरंभाचें सूत्रकार वर्णन करतात. वाणी वगैरे (इंद्रियां-) च्या समूहाचा आपल्यामध्ये लय करून घेऊन जेव्हां विज्ञानात्मा (जीव) जाऊं लागतो, तेव्हां त्याचें हृदय हें स्थान आहे म्हणजे आश्रय आहे असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:—‘ तो ह्या तेजोमात्रांचें ग्रहण करून हृदयाप्रतच जातो ’ (बृ०।४।४।१). त्या हृदयाचें टोंक प्रज्वलित झाल्यानंतर चक्षु वगैरे स्थानांपासून जीव निघतो असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:—‘ त्याच्या हृदयाचें टोंक प्रकाशित

१ जीवात्म्याचे शरीरांतून बाहेर पडण्याचें द्वार.

२ इंद्रियांच्या शक्तीचें.

होते; त्या प्रकाशाच्या योगाने हा आत्मा डोळ्यांपासून किंवा डोक्यापासून किंवा शरीराच्या दुसऱ्या कोणत्याही भागापासून निघतो' (बृ० ४।४।२). आतां येथे असा संशय येतो कीं, ही उत्क्रांति ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांची अनियमानेंच होते किंवा ज्ञानी मनुष्याच्या उत्क्रांतीसंबंधानें कांहीं विशेष प्रकारचा नियम आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीमध्ये कांहीं विशेष सांगितला नसल्यामुळे या उत्क्रांतीसंबंधानें कांहीं नियम नाही.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांच्या हृदयांचें टोंक जरी सारखेंच प्रकाशित होतें, आणि त्या प्रकाशाच्या योगानें उत्क्रांतीचें द्वार जरी सारखेंच प्रकाशित होतें, तरी ज्ञानी मनुष्य हा मस्तकापासूनच निघतो व दुसरे लोक दुसऱ्या स्थानापासून निघतात. कशावरून ? विद्येच्या सामर्थ्या-वरून. ज्ञानी मनुष्य देखील जर इतर मनुष्यांप्रमाणें शरीराच्या कोणत्याही भागांतून निघेल तर त्याला उत्कृष्ट लोक प्राप्त होणार नाहीं; आणि मग विद्या ही व्यर्थच होईल. आणि 'त्या (विद्यां-) ना अंगभूत अशा मार्गाची उपासना सांगितली असल्यावरून' म्हणजे भिन्न भिन्न विद्यांमध्ये त्या विद्यांना अंगभूत आणि मस्तकांतील नाडीशीं संबद्ध अशा मार्गाची उपासना करावी असें सांगितलें आहे म्हणून, जो त्या मार्गाची उपासना करतो तो (मरणानंतर) त्या मार्गानेंच जाण्यास प्रवृत्त होतो असें मानणें रास्त आहे. तेव्हां यावरून हृदयामध्ये राहणाऱ्या ब्रह्माची चांगल्या रीतीनें उपासना केल्यामुळे त्या ब्रह्माचा ज्ञानी आत्म्यावर अनुग्रह होतो व त्यामुळे तो त्या ब्रह्माच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होऊन शंभराहून अधिक अशा म्हणजे एकशेंएक्याच्या नाडीच्या द्वारानें निघून जातो, व इतर आत्मे इतर नाडीच्या द्वारानें निघून जातात असें सिद्ध होतें. याच गोष्टीला अनुलक्षून हृदयांतील ब्रह्माच्या विद्येसंबंधानें श्रुति म्हणते:—'हृदयाच्या शंभर आणि एक नाड्या आहेत. त्यांपैकीं एक मस्तकाप्रत जाते; तिच्या द्वारानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो;

३ डोक्यामध्ये टाळूच्या तेथें एक छिद्र असतें, त्याला ब्रह्मरंध्र (ब्रह्माचें छिद्र) म्हणतात; त्या छिद्रापासून.

४ सारखीच.

५ मागील टीप ३ पहा.

६ हृदयामध्ये एकशें एक नाड्या आहेत. त्यांपैकीं एक मधली नाडी हृदयांतून निघून मस्तकांतील ब्रह्मरंध्रापर्यंत पोचली आहे. त्या नाडींतून जो जीव निघून जातो त्याला चांगली गति प्राप्त होते, आणि बाकीच्या ज्या शंभर नाड्या हृदयांतून निघून वक्षु वगैरे इतर ठिकाणीं गेल्या आहेत त्या नाडीच्या द्वारानें जो जीवात्मा निघून जातो त्याला चांगली गति प्राप्त होत नाही असें (छां. ८।६।६) श्रुतीवरून सिद्ध होतें. म्हणून 'त्याला उत्कृष्ट लोक प्राप्त होणार नाही' असें येथें म्हटलें आहे.

आतां दुसऱ्या ज्या नाड्या आहेत त्या केवळ उत्क्रांतीकरितां आहेत' (छां० ८।६।६).
(१७)

[आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये अठरावें आणि एकोणिसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. १८) ' मध्यमा नाडीच्या द्वारानें मस्तकांतून निघालेला जीवात्मा सूर्यकिरणाला अनुसरतो, आणि सूर्यमंडलांतून निघून जाऊन मुक्त होतो ' असें छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. (सू. १९) आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं रात्रीं मरण आलें असतां जीवात्मा हा सूर्यमंडलांत जात नाही; कारण रात्रीं नाडीचा सूर्यकिरणाशीं संबंध नाही. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' दिवस असो किंवा रात्र असो, जोंपर्यंत शरीर आहे तोंपर्यंत नाडीचा सूर्यकिरणाशीं संबंध कायमच असतो ' असें छांदोग्य श्रुतीवरून समजतें. शिवाय उन्हाळ्यामध्ये रात्रींसुद्धां संताप होत असल्यामुळें त्या वेळीं सूर्यकिरणांचें अस्तित्व सिद्ध होतें. शिवाय, रात्रीं मृत झालेला मनुष्य जर सूर्यमंडलाशिवायच वर जाईल तर मग दिवसां तरी त्याला सूर्यमंडलामध्ये जाण्यांत काय अर्थ आहे ? बरें, जर ' रात्रीं मृत झालेला ज्ञानी मनुष्य मुळींच वर जात नाही ' असें म्हणावें तर त्याची विद्या निष्फल होईल. आतां ' रात्रीं मृत झालेला मनुष्य सकाळपर्यंत थांबतो; आणि मग नाडीचा सूर्यकिरणाशीं संबंध झाला म्हणजे सूर्यमंडलांतून वर जातो ' असें म्हणावें, तर तेंही बरोबर नाही. कारण कदाचित् ज्ञानी मनुष्याचें शरीर उजाडण्यापूर्वीच लोकांनीं जाळून टाकलें असतां नाडीचा नाश झाल्यामुळें त्याला वर जातां येणार नाही. शिवाय, छांदोग्यामध्ये ' मनाचा त्याग केल्याबरोबर सूर्यमंडलांत जातो ' असें वर्णिलें आहे. तात्पर्य, ' ज्ञानां मनुष्य केव्हांही मृत झाला तरी तो सूर्यमंडलांतून जाऊन मुक्त होतो ' असें सिद्ध झालें.]

रश्म्यनुसारी ॥ १८ ॥

१८ (दोघेही) रश्मींचें अनुसरण करतात. (१०)

' आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्ये कमलाप्रमाणें लहानसा राजवाडा आहे ' (छां० ८।१।१) असा उपक्रम करून श्रुतीनें हृदयांतील ब्रह्माची विद्या सांगितली आहे, त्या विद्येच्या प्रकरणामध्ये ' ज्या ह्या हृदयाच्या नाड्या आहेत ' (छां० ८।६।१) असा उपक्रम करून श्रुतीनें नाडी आणि रश्मी यांचा संबंध सविस्तर

१ रश्मींचें म्हणजे किरणांचें अनुसरण करतात म्हणजे त्या किरणांच्या द्वारानें वर जातात.

२ अ. १ पा. ३ सू. १४ टी. २।३ पहा;

३ ह्या विद्येलाच ' दहरविद्या ' म्हणतात.

४ किरण.

रीतीने सांगून पुढे असे म्हटले आहे:—‘जेव्हां तो या रश्मींच्या द्वारानेच वर जातो’ (छां० ८।६।६); आणि पुन्हां असे म्हटले आहे:—‘तिच्या योगाने वर जाऊन अमृतत्वाप्रत तो प्राप्त होतो’ (छां० ८।६।६). तेव्हां, यावरून जीव हा एकशेएकाव्या नाडीच्या द्वाराने जाऊन रश्मींचे अनुसरण करतो असे समजते. आतां येथे संशय येतो कीं दिवसां मरणारा आणि रात्रीं मरणारा असे दोघेही सामान्य रीतीनेच रश्मींचे अनुसरण करतात, किंवा दिवसां मरणाराच रश्मींचे अनुसरण करतो. म्हणून सूत्रकार अशी प्रतिज्ञा करतात कीं श्रुतीमध्ये कांहीं विशेष सांगितला नसल्यामुळे दिवसां मरणारा आणि रात्रीं मरणारा असे दोघेही सामान्य रीतीनेच रश्मींचे अनुसरण करतात. (१८)

निशि नेति चेन्न संबन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च ॥ १९ ॥

१९ रात्रीं (जीव रश्मींचे अनुसरण करित) नाहीं
असे म्हणशील तर नाहीं. कारण, (नाडी आणि
रश्मी यांचा) संबंध, देह आहे तोंपर्यंत आहे.
(श्रुति—) ही (असेंच) सांगते. (१०)

शंका:—नाडी आणि रश्मी यांचा दिवसां संबंध असल्यामुळे दिवसां मरणारा जीव हा रश्मींचे अनुसरण करील. परंतु रात्रीं नाडी आणि रश्मी यांचा तो संबंध तुटत असल्यामुळे रात्रीं मरणारा जीव हा रश्मींचे अनुसरण करणार नाहीं. यावर सूत्रकारांचे उत्तर:—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाहीं. कारण जोपर्यंत देह अस्तित्वांत आहे तोंपर्यंत नाडी आणि रश्मी यांचा संबंध अस्तित्वांत आहे. जोपर्यंत देह जिवंत आहे तोंपर्यंत शिरा आणि किरण यांचा संबंध अस्तित्वांत आहे. ही गोष्ट पुढील श्रुतीमध्येही सांगितली आहे:—‘या आदित्यापासून ते रश्मी पसरतात आणि या नाडीमध्ये प्रविष्ट होतात; या नाडीपासून ते पसरतात आणि या आदित्यामध्ये प्रविष्ट होतात’ (छां० ८।६।२). शिवाय, उन्हाळ्यामध्ये रात्रीं देखील किरणांचे अस्तित्व उपलब्ध होते. कारण उष्मा वगैरे (त्या किरणांचीं)

१ नाडी.

२ ‘ज्याप्रमाणे एखादा मोठा रस्ता एका गांवापासून निघून दुसऱ्या गांवाला जाऊन पोचतो, त्याप्रमाणे हा किरणरूपी मार्ग सूर्यापासून निघून शरीराच्या नाडीपर्यंत पोचलेला आहे. तेव्हां हा मार्ग रात्रंदिवस एकसारखाच आहे’ असे या श्रुतीचे तात्पर्य आहे.

३ उष्मा म्हणजे उकाडा. ‘वगैरे’ शब्दाने चांदणे घ्यावे. चांदणे हे देखील सूर्याच्या किरणांचेच कार्य आहे. कारण, चंद्र हा केवळ जलमय आहे. त्याला स्वतःला तेज नाही. तर त्या चंद्ररूपी उदकावर जे सूर्याचे किरण पडतात त्याच्या कवडशालाच ‘चांदणे’ असे म्हणतात.

कार्ये त्या वेळीं झालेलीं दृष्टीस पडतात. आतां, शिशिर ऋतूंतल्या मेघाच्छादित दिवसांप्रमाणें इतर ऋतूंतल्या रात्रींमध्ये ते रश्मी थोडे असल्यामुळें त्यांचें अस्तित्व दृष्टीस कठिण जातें. ' रात्रीं (सूर्य) दिवसालाच धारण करतो ' ही श्रुति देखील हीच गोष्ट सांगते.

शिवाय, जर रात्रीं मेलेला मनुष्य रश्मींचें अनुसरण न करतांच वर जाईल, तर रश्मींचें अनुसरण व्यर्थच होईल. बरें, ' जो दिवसां मरतो तो रश्मींचें अवलंबन करून वर जातो, परंतु जो रात्रीं मरतो तो (रश्मींचें) अवलंबन न करतांच वर जातो ' असें विशेष रीतीनें श्रुतीनें सांगितलेंही नाही. बरें, आतां ज्ञानी मनुष्य देखील जर केवळ ' रात्रीं मेला ' या अपराधामुळें वर जाणार नाही, तर विद्येचें फल पाक्षिक होईल; आणि मग मरणाचा काल नियमित नसल्यामुळें त्या विद्येविषयीं कोणीही प्रवृत्त होणार नाही. बरें, आतां असें म्हणशील कीं ' रात्रीं मेला असूनही (वर जाण्याकरितां) दिवस उगवण्याची वाट पाहतो ' तर तेंही बरोबर नाही. कारण, त्याच्या शरीराचा कदाचित् (अगोदरच) अग्नि वगैरेंशीं संबंध होऊन तें शरीर दिवस उगवला असतांनाही रश्मींशीं संबंध पावण्यास योग्य होणार नाही. शिवाय, ' मनाला फेंकून दिल्याबरोबर तो आदित्याप्रत जातो ' (छां० ८।६।५) ही श्रुति ' तो वाट पाहत नाही ' असेंच सांगते. तेव्हां यावरून जीव हा सामान्य रीतीनेंच रात्रीं आणि दिवसां रश्मींचें अनुसरण करतो असें सिद्ध झालें. (१९)

[आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये विसावें आणि एकविसावें अशीं दोन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. २०) पूर्वीच्या अधिकरणांत सांगितल्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य हा जरी दक्षिणायनामध्ये मृत झाला तरी तो सूर्य-मंडलांत जाऊन मुक्त होतो. आतां, ' उत्तरायणामध्ये मरण आलेलें चांगलें ' अशी जी लोकांमध्ये प्रसिद्धि आहे ती अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें समजावी. तसेंच भीष्माचार्यानें जी मरणाकरितां उत्तरायणाची वाट पाहिली ती केवळ लौकिकाकरितांच होय. किंवा ' मरण

४ दिवसां जे सूर्याचे किरण उपलब्ध होतात ते रात्रीं देखील कमी प्रमाणानें पसरलेले असतातच; म्हणून ' रात्रीं देखील सूर्य दिवसालाच धारण करतो ' असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे.

५ पाक्षिक होईल म्हणजे एखादे वेळीं मिळतें आणि एखादे वेळीं मिळत नाही असें होईल. कारण दिवसां मरणाच्याला विद्येचें ' वर जाणें ' हें फल मिळतें, आणि रात्रीं मरणाच्याला मिळत नाही.

६ रात्रीं मेलेल्या मनुष्याचें शरीर जर कदाचित् रात्रींच जाळून टाकलें असेल, तर त्या शरीरांतील नाड्याही जळून जातील. आणि मग सूर्योदय होऊन त्याचे किरण पसरले तरी त्या किरणांचा नाडींशीं संबंध होणार नाही. तेव्हां अर्थातच त्या जीवाला चांगली गति मिळणार नाही.

७ मरणसमयीं जो मनाच्या वृत्तीचा लय होतो तो झाल्याबरोबर.

हे आपल्या स्वाधीन आहे ' असें लोकांना कळविण्याकरितांच होय. आतां, छांदोग्य श्रुतीमध्ये जें उत्तरायण धरलें आहे त्याचा विचार पुढें (अ. ४ पा. २ सू. ४) होईल. (सू. २१) तसेंच, भगवद्गीता वगैरे स्मृतीमध्ये जें उत्तरायण धरलें आहे तें स्मृतीवरून ज्ञान प्राप्त झालेल्या मनुष्यासंबंधानें समजावें. तेव्हां त्या स्मृतीशीं विरोध येत नाही. आतां जरी वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां श्रुतीमधलाच मार्ग स्मृतीमध्ये सांगितला आहे तरी देखील स्मृतीशीं विरोध येत नाही. कारण यथें उत्तरायण शब्दाचा अर्थच निराळा आहे. हे पुढें (अ. ४ पा. २ सू. ५) स्पष्ट होईल.]

अतश्चायनेपि दक्षिणे ॥ २० ॥

२० म्हणूनच दक्षिणायनामध्ये (मरणाच्या मनुष्याला)

देखील (विद्येचें फल मिळतेंच). (११)

‘ म्हणूनच ’ म्हणजे जीव वाट पाहतो ही गोष्ट जुळत नाही, विद्येचें फल पाक्षिक नाही, आणि मरणाचा काल नियमित नाही म्हणूनच, दक्षिणायनामध्ये मरणाच्या ज्ञानी मनुष्याला देखील विद्येचें फल मिळतेंच. आतां, उत्तरायणामधील मरण प्रशस्त आहे ही गोष्ट प्रसिद्ध असल्यावरून व भीष्मानें वाट पाहिली असें माहित असल्यावरून, तसेंच, ‘ शुक्लपक्षापासून तो ज्या सहा महिने (सूर्य) उत्तरेला जातो त्या सहा महिन्यांप्रत (ते जातात) ’ (छां० ४।१५।५) अशी श्रुति असल्यावरून अशी शंका येते कीं मरणाला उत्तरायणाची जरूर आहे. या शंकेचें सूत्रकार या सूत्रामध्ये निराकरण करतात. (तें असें:—) उत्तरायणामधील मरण प्रशस्त आहे असें जें प्रसिद्ध आहे तें अज्ञानी लोकांसंबंधानें प्रसिद्ध आहे. आतां, भीष्मानें जी वाट पाहिली ती आचार पाळावा एवढ्याकरितां आणि बापाच्या प्रसादामुळें वाटेल तेव्हां मरतां येतें असें दाखविण्याकरितां पाहिली. आतां वर दाखल केलेल्या श्रुतीचा अर्थ सूत्रकार पुढें अ० ४ पा० ३ अधि. ४ यामध्ये स्पष्ट करतील. (२०)

१ कौरवपांडवांच्या युद्धामध्ये भीष्माचार्य पडले असतां त्या वेळीं दक्षिणायन असल्यामुळें त्यांनीं आपल्या देहाचा त्याग केला नाही; तर उत्तरायणाची वाट पाहिली. त्या वेळीं सुमारे दोन महिने उत्तरायणाला अवकाश होता. तेव्हां यावरून दक्षिणायनामध्ये मरणाच्या मनुष्याला विद्येचें फल प्राप्त होत नाही असें सिद्ध होतें.

२ ‘ देवयान मार्गानें जाणारे लोक जातां जातां शुक्लपक्षांतून उत्तरायणाप्रत जातात ’ असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

३ पुढील सू. २१ टी. ४ पहा.

शंका :—‘ हे भरतश्रेष्ठा ! ज्या कालीं मरण पावले असतां योगी लोक परत येत नाहीत, किंवा परत येतात तो काल मी (आतां) तुला सांगतो ’ (भ० गी० ८।२३) या स्मृतीमध्ये कालाचा मुख्यत्वेकरून उपक्रम करून परत न येण्याला ‘ दिवस वगैरे विशेष प्रकारचे काल नियमित केले आहेत. मग रात्री किंवा दक्षिणायनामध्ये मेला असतां तो परत येत नाही ’ असें कसें म्हणतां ?

या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते ॥ २१ ॥

२१ आणि स्मृतीने योग्यांसंबंधानेंच (कालविनियोग)

केला आहे. आणि (तेथील सांख्य व योग)

हे स्मृतींत सांगितलेलेच आहेत. (११)

आणि परत न येण्याकरितां जो हा ‘ दिवस ’ वगैरे कालाबद्दलचा नियम स्मृतीने केला आहे तो योग्यांसंबंधानें केला आहे. आणि येथील सांख्य व योग हे स्मृतींत सांगितलेलेच आहेत, श्रुतींत सांगितलेले नाहीत. तेव्हां विषय भिन्न असल्यामुळे आणि विशेष प्रकारच्या प्रमाणाचा आधार असल्यामुळे हा स्मृतीमध्ये सांगितलेला कालाबद्दलचा नियम श्रौत ज्ञानाला लागू होत नाही. शंका :—‘ अग्नि, ज्योति, दिवस, शुक्ल (पक्ष), उत्तरायणाचे सहा महिने; तसेंच धूम, रात्र, कृष्ण. (पक्ष), दक्षिणायनाचे सहा महिने ’ (भ० गी० ८।२४।२५) या स्मृतीमध्ये देखील श्रुतींत सांगितलेलेच देवयान आणि पितृयाण मार्ग सांगितले आहेत असें ओळखतां येते^१. उत्तर :—‘ तो काल मी आतां तुला सांगतो ’ (भ० गी० ८।२३) या

१ ‘ वगैरे ’ या शब्दानें उत्तरायण व शुक्ल पक्ष हे ध्यावे.

२ ‘ निष्काम कर्म करणें ’ हा योग होय. याविषयीं स्मृति (भ. गी. ६-१) प्रमाण आहे. तसेंच, शरीर, इंद्रिये वगैरे हीं कर्मे करतात, आत्मा कर्मे करीत नाही असा जो अनुभव हें ज्ञान होय. याविषयीं स्मृति (भ. गी. ५-९) प्रमाण आहे. तेव्हां अर्थातच स्मृतींत सांगितलेला जो मरणकालाचा नियम तो स्मृतींत सांगितलेल्या योग व ज्ञान यांविषयींच आहे; श्रुतींत सांगितलेला जो योग व जें ज्ञान (म्हणजे दहर वगैरे उपासना) त्याविषयीं तो नाही ही गोष्ट प्रमाणसिद्ध होते.

३ तात्पर्य :—कालाचा नियम ज्या अर्थी श्रुति आणि स्मृति या दोन्ही ठिकाणी एकच सांगितला आहे, त्या अर्थी तो दोन्ही ठिकाणी सांगितलेल्या योग आणि ज्ञान यांसंबंधानें लागू पडला पाहिजे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

स्मृतीमध्ये कालाविषयींची प्रतिज्ञा केली असल्यामुळे स्मृतीचा श्रुतीशीं विरोध येतो. अशी शंका घेऊन वरील समाधान दिले आहे. परंतु वरील स्मृतीमध्ये अग्नि वगैरे देवताच आतिवाहिके रूपाने सांगितल्या आहेत असे मानले म्हणजे कांहीं विरोध येत नाही. (२१)

अध्याय ४ पाद २ समाप्त.

अध्याय ४ पाद ३

[आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये सोळा सूत्रे आणि सहा अधिकरणे आहेत. त्यांपैकी ह्या पहिल्या अधिकरणा-मध्ये पहिले एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं सगुण ब्रह्मविद्या जाणणारा मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला वर जाण्याचे अनेक मार्ग आहेत. कारण, भिन्न भिन्न श्रुतीमध्ये त्या मार्गांचें भिन्न भिन्न टप्पे सांगितले आहेत. शिवाय, ते मार्ग भिन्न भिन्न उपासनांना अंगभूत आहेत. तेव्हां ' सर्व श्रुतीमध्ये सांगितलेले टप्पे मिळून वर जाण्याचा एकच मार्ग आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, जर एकच मार्ग असेल तर ' अर्चिं वगैरे मार्गांनंच जातो ' ह्या श्रुतीमधील ' च ' हा शब्द लागणार नाहीं. शिवाय, एकच मार्ग मानला तर तो फारच मोठा होऊन त्यांतून जाण्याला वेळ लागेल. आणि ' मनाचा त्याग केल्याबरोबर सूर्यमंडलांत जातो ' ह्या श्रुतीमध्ये जी वर जाण्याची त्वरा दाखविली आहे ती जुळणारी नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अर्चिं वगैरे टप्प्यांचा हा एकच मार्ग आहे. कारण ह्या मार्गातील कांहीं टप्पे अनेक ठिकाणीं सारखेच सांगितले आहेत. शिवाय, ' ब्रह्मलोक प्राप्त होतो ' हें ह्या मार्गांतून जाण्याचें फल सर्व ठिकाणीं एकच सांगितले आहे. आतां ' अर्चिं वगैरे मार्गांनंच जातो ' ह्या श्रुतीमध्ये जो ' च ' हा शब्द आहे, तो ' ह्या मार्गामध्ये अर्चिं वगैरे अवश्य

४ दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण असा जो कालाचा नियम श्रुतीमध्ये सांगितल्यासारखा वाटतो तो वास्तविक रीतीने कालाचा नियम नाही, तर त्या त्या कालाच्या अभिमानी अशा देवतांचा आहे. म्हणजे ज्ञानी मनुष्य जरी रात्रीं वगैरे समयांमध्ये मेला तरी त्याला दिवस वगैरेच्या अभिमानी देवताच पुढें मार्ग दाखवितात. आतां स्मृतीमध्ये जो कालाचा नियम सांगितला आहे तो श्रुतीप्रमाणेच देवतांचाच आहे असें म्हणतां येत नाहीं, कारण ' काल सांगतो ' अशी स्मृतीमध्ये स्पष्टच प्रतिज्ञा केली आहे. तेव्हां स्मृतीमध्ये देवता घेतां येत नसल्यामुळे स्मृतीचा श्रुतीशीं विरोध येतो.

५ आतिवाहिक म्हणजे मार्ग दाखविणाऱ्या.

लागतात ' अशा अर्थाचा आहे. तसेंच श्रुतीनें जी त्वरा दाखविली आहे, ती ' त्या वेळीं ह्या मार्गानें जाण्याशिवाय त्याला दुसरा उद्योग कांहीं नाही ' अशा अर्थाची आहे. छांदोग्य श्रुतीवरूनही ' हा अर्चिं वगैरे सर्व टप्प्यांचा एकच देवयान मार्ग आहे ' असें सिद्ध होतें.]

अर्चिरादिना तत्प्रथितेः ॥ १ ॥

१ (ब्रह्म प्राप्त करून घेणारा प्रत्येकजण) अर्चिं वगैरे

(मार्गा-) नें जातो. कारण, तो (मार्ग)

प्रसिद्ध आहे. (१)

मार्गाच्या आरंभापर्यंत उत्क्रांति सारखीच आहे असें मागें सांगितलें. आतां तो मार्ग भिन्न भिन्न श्रुतींमध्ये भिन्न भिन्न प्रकारांनीं सांगितला आहे. ' आतां, या रश्मी-च्याच द्वारानें तो^१ वर जातो ' (छां० ८।६।५) या श्रुतीमध्ये नाडी आणि रश्मी यांच्या संबंधाच्या द्वारानें एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' ते अर्चीप्रत प्राप्त होतात; अर्चीपासून दिवसाप्रत (प्राप्त होतात) ' (बृ. ६।२।१५) या श्रुतीमध्ये अर्चिं वगैरे हा एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' तो देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत येतो ' (कौ० १।३) या श्रुतीमध्ये निराळा एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' जेव्हां पुरुष या लोकापासून जातो तेव्हां तो वायूप्रत येतो ' (बृ. ५।१०।१) या श्रुतीमध्ये आणखी एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' निष्पाप होऊन ते सूर्याच्या द्वारानें जातात ' (मुं० १।२।११) या श्रुतीमध्ये आणखी एक मार्ग सांगितला आहे. आतां, येथें असा संशय येतो कीं हे परस्परभिन्न मार्ग सांगितले आहेत, किंवा अनेक धर्मांनीं युक्त असा हा एकच मार्ग सांगितला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे भिन्न भिन्नच मार्ग सांगितले आहेत. कारण ते भिन्न भिन्न प्रकरणांमध्ये सांगितले आहेत. शिवाय, ते भिन्न भिन्न उपासनांना अंगभूत आहेत. शिवाय, अर्चिं वगैरे धर्म

१ अ. ४ पा. २ सू. ७ मध्ये.

२ मरणानंतर.

३ जीवात्मा.

४ मार्गामधले जे टप्पे म्हणजे विश्रांति घेण्याचीं स्थाने तेच मार्गाचे धर्म होत.

५ ज्ञानी मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला ब्रह्मलोकाप्रत जाण्याचा मार्ग एकच आहे. फक्त त्या मार्गामधलीं जीं अर्चिं वगैरे विश्रांति घेण्याचीं स्थाने तीं सर्व स्थाने प्रत्येक श्रुतीमध्ये सांगितलीं नाहीत, तर त्या स्थानांपैकीं कांहीं स्थाने एका श्रुतीमध्ये व कांहीं स्थाने दुसऱ्या श्रुतीमध्ये अशा रीतीनें सर्व श्रुतीमध्ये मिळून सर्व स्थाने सांगितलीं आहेत.

अपेक्षित असतील तर 'आतां या रश्मींच्याच द्वारानें' (छां० ८।६।५) या श्रुतींत केलेले अवधारण विरुद्ध होईल. शिवाय, 'मनाला फेकून दिल्याबरोबर' तो आदित्याप्रत जातो' (छां० ८।६।५) या श्रुतींत जी त्वरा सांगितली आहे तिला बाध येईल. तेव्हां यावरून हे परस्परभिन्न असेच मार्ग आहेत असे सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—'अर्चिं वगैरे (मार्गा-) नें इत्यादि. ज्याला ब्रह्म प्राप्त करून घेण्याची इच्छा आहे असा प्रत्येक जण अर्चिं वगैरे मार्गांनैच जातो अशी आम्ही प्रतिज्ञा करतो. कशावरून ? तो मार्ग प्रसिद्ध आहे यावरून. सर्व ज्ञानी लोकांमध्ये हा मार्ग प्रसिद्ध आहे. उदा०—पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणामध्ये 'आणि जे हे अरण्यामध्ये श्रद्धायुक्त होऊन सत्याची उपासना करतात' (बृ० ६।२।१५) या वाक्यांत इतर उपासना करणाऱ्या लोकांनाही अर्चिं वगैरे मार्ग सांगितला आहे. शंका:—ज्या उपासनांमध्ये कोणताच मार्ग सांगितला नाही, त्या उपासनांमध्ये हा अर्चिं वगैरे मार्ग घेण्यास हरकत नाही. परंतु ज्या उपासनांमध्ये दुसरे मार्ग सांगितले आहेत त्या उपासनांमध्ये हा अर्चिं वगैरे घेण्याचें काय कारण ? उत्तर:—जर हे मार्ग परस्परांपासून अत्यंत भिन्न असते, तर हें तुझे म्हणणें बरोबर झालें असतें. परंतु (वस्तुस्थिति अशी आहे कीं) ब्रह्मलोकाप्रत नेणारा आणि अनेक धर्मांनीं युक्त असा हा एकच मार्ग आहे; आणि त्याचे भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न धर्म सांगितले आहेत. (आम्ही असें म्हणतो याचें कारण हें आहे कीं) सर्व ठिकाणीं मार्गांचा एक भाग ओळखला जात असल्यामुळे धर्मांचा परस्परांमध्ये विशेषणविशेष्यभाव जुळतो. जरी प्रकरणें भिन्न भिन्न आहेत, तरी उपासना

६ कारण 'या रश्मींच्याच द्वारानें' ह्या श्रुतीमधील 'च' या शब्दानें दाखविलेले जें अवधारण (म्हणजे निश्चय) त्यावरून असें समजतें कीं, या मार्गांनै जाणाऱ्या मनुष्याला रश्मींशिवाय दुसरीं अशीं अर्चिं वगैरे स्थानें वाटेनें लागत नाहीत.

७ मरणसमयीं जो मनाच्या वृत्तींचा लय होतो तो झाल्याबरोबर.

८ कारण, मार्ग एकच असल्यामुळे मनाला फेकून दिलें तरी अर्चिं वगैरे सर्व स्थानांतून जातांना साहजिकच वेळ लागणार आहे.

९ अर्चिरादि मार्गांमध्ये जे टप्पे सांगितले आहेत, त्यांपैकींच कांहीं टप्पे इतर सर्व मार्गांमध्ये आढळत असल्यामुळे.

१० ब्रह्मलोकाप्रत जाणाऱ्या मार्गाचे जे अनेक निरनिराळे टप्पे श्रुतींमध्ये सांगितलेले आहेत ते सर्व टप्पे मिळून एकच मार्ग आहे. 'अर्चिरादि श्रुतींमध्ये सांगितलेले जे टप्पे त्यांना इतर श्रुतींमध्ये सांगितलेले जे टप्पे ते जोडावयाचे' हाच मार्गाच्या धर्मांचा म्हणजे टप्प्यांचा परस्परांमध्ये विशेषणविशेष्यभाव होय. म्हणजे अर्चिरादि श्रुतींतले टप्पे हीं विशेष्ये होत, आणि इतर श्रुतींतले टप्पे हीं विशेषणे होत.

एक असल्यामुळे ज्याप्रमाणें (भिन्न भिन्न ठिकाणीं सांगितलेल्या) धर्मांचा परस्पर-ठिकाणीं संग्रह होतो, त्याप्रमाणें (भिन्न भिन्न ठिकाणीं सांगितलेल्या) मार्गांच्या धर्मांचाही परस्परठिकाणीं संग्रह होतो. आतां, (कांहीं ठिकाणीं) उपासना जरी भिन्न भिन्न आहेत तरी मार्गांचा एक भाग सर्वत्र ओळखला जात असल्यामुळे आणि जाण्याचें स्थान सर्वत्र एकच असल्यामुळे मार्ग एकच आहे असें मानलें पाहिजे. उदा०—पुढील भिन्न भिन्न श्रुतींमध्ये ब्रह्मलोकप्राप्तिरूप एकच फल सांगितलें आहे:—‘ ते त्या ब्रह्मलोकामध्ये जितकीं (वर्षे) ब्रह्म्याचें उत्कृष्ट (आयुष्य) आहे तितकीं (वर्षे) राहतात ’ (बृ० ६।२।१५); ‘ त्या (ब्रह्मलोका-) मध्ये तो निरंतर वर्षे राहतो ’ (बृ० ५।१०।१); ‘ ब्रह्म्याचा जो जय आणि जी व्यापकता तो जय त्याला प्राप्त होतो, आणि ती व्यापकता त्याला प्राप्त होते ’ (कौ० १।४); ‘ तेव्हां जे कोणी ब्रह्मचर्याच्या योगानें (ब्रह्माची उपासना करतात ते सर्व) या ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतात ’ (छां० ८।४।३) इत्यादि.

आतां, पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं अर्चिं वगैरे मार्ग घेतला तर, ‘ आतां या रश्मींच्याच द्वारानें ’ या श्रुतींत जें अवधारण केलें आहे तें जुळणार नाही; (त्यावर आमचें उत्तर:—) हा दोष येत नाही. कारण मार्गामध्ये रश्मींचा अंतर्भाव करण्याविषयींच या वाक्याचें तात्पर्य आहे. आतां, एकच हें वाक्य मार्गामध्ये रश्मींचा अंतर्भाव करून अर्चिं वगैरेचा त्यागही करतें असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां या वाक्यामध्ये (मार्गांचा) रश्मींशीं संबंध मात्र निश्चित केला आहे असें समजावें. आतां, त्वरेचा उल्लेख करणारी श्रुति ही, मार्गांचे अर्चिं वगैरे धर्म घेतले असतां देखील, विरुद्ध होत नाही. कारण, ‘ इतर स्थानापेक्षां तो ब्रह्मलोकाप्रत अधिक त्वरेनें जातो ’ असा त्या श्रुतीचा अर्थ आहे. ‘ मी एका क्षणांत येथें येतो ’ या वाक्याप्रमाणें हें

११ ब्रह्मलोक रूप स्थान.

१२ ज्याप्रमाणें ‘ प्रयागावरूनच काशीला जाण्याची वाट आहे ’ या वाक्यांतील ‘ च ’ या शब्दाचें ‘ काशीच्या वाटेमध्ये प्रयागाशिवाय दुसरें मुळीच कोणतेंही गांव लागत नाही ’ असें तात्पर्य नाही, तर ‘ काशीच्या वाटेमध्ये प्रयाग हें अवश्य लागतेंच ’ एवढेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; त्याप्रमाणें येथें ब्रह्मलोकाप्रत जाण्याच्या मार्गामध्ये रश्मींशिवाय अर्चिं वगैरे दुसरें कांहीं लागत नाही असें ‘ रश्मींच्याच द्वारानें ’ यांतील ‘ च ’ या शब्दाचें तात्पर्य नाही, तर ‘ या मार्गामध्ये रश्मी अवश्य लागतातच ’ अशा रीतीनें रश्मींचा अंतर्भाव करण्याविषयींच तात्पर्य आहे. तेव्हां ‘ ज्ञानी मनुष्य हा कदाचित् रात्री मृत झाला असतां तो रश्मींशिवायच ब्रह्मलोकाप्रत जाईल ’ अशी जी शंका येते तिचें निराकरण या श्रुतीनें ‘ च ’ हा शब्द उच्चारून केलें आहे असें समजावें.

१३ कारण, या एकाच श्रुतीचें दोन्ही प्रकारचें तात्पर्य मानलें असतां ‘ वाक्यभेद ’ नांवाचा दोष येईल.

होय. शिवाय, 'आतां या दोन्ही मार्गांपैकी कोणत्याही (मार्गाने)' (छां० ५।१०।८) ही श्रुति दोन्ही मार्गांपासून भ्रष्ट झालेल्या लोकांना तिसरा हीन मार्ग सांगून ' पितृयाण मार्गाहून व्यतिरिक्त असा एकच अर्चि वगैरे टप्प्यांनी युक्त देवयान मार्ग आहे ' असे दाखविते. शिवाय, अर्चि वगैरे मार्गामध्ये टप्पे पुष्कळ आहेत व इतर मार्गामध्ये टप्पे थोडे आहेत. आणि पुष्कळांच्या अनुरोधाने थोड्यांचा अंतर्भाव करणे हे सयुक्तिक आहे. तेव्हां याकरिताही सूत्रकारांनी ' अर्चि वगैरे मार्गानेच जातो ' असे म्हटले आहे. (१)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये दुसरे एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० २) पूर्वपक्षी म्हणतोः—जर हा अर्चि वगैरे सर्व टप्प्यांचा एकच देवयानमार्ग आहे, तर त्या मार्गामध्ये वायु हा टप्पा कोठे घालावा ? कारण कौषीतकि श्रुतीमध्ये तो टप्पा सांगितला आहे. सिद्धान्ती म्हणतात—वर्षाच्या पुढे आणि सूर्याच्या पूर्वी वायु हा टप्पा घालावा. कारण ' वायूमधून सूर्यमंडलांत जातो ' असे बृहदारण्यकामध्ये सांगितले आहे. आतां कौषीतकि श्रुतीमध्ये ' अग्निलोकांत जातो, आणि नंतर वायुलोकांत जातो ' असे जे सांगितले आहे त्यावरून ' अग्नीच्या म्हणजे अर्चीच्या पुढे वायु आहे ' इतकेंच सिद्ध होते. परंतु ' अर्चीच्या पुढे लागलीच वायु आहे ' असे सिद्ध होत नाही. आतां बृहदारण्यकामध्ये जो ' देवलोक ' म्हणून एक टप्पा सांगितला आहे तो वर्षाच्या पुढे घालावा, आणि त्याच्या पुढे वायु व त्याच्या पुढे सूर्य असे समजावे.]

१४ इतर ठिकाणी जाण्याला जसा मला वेळ लागतो तसा येथे येण्याला वेळ लागत नाही असेच ' मी एका क्षणांत येथे येतो ' या वाक्याचे तात्पर्य मानले पाहिजे. कारण, वास्तविक रीतीने एका क्षणांत कोणालाही येतां येत नाही. त्याप्रमाणे ' मनाला फेकून दिल्याबरोबर तो आदित्याप्रत जातो ' या वाक्याचे ' मनाच्या वृत्तीचा लय झाल्याबरोबर लागलीच तो आदित्याप्रत जातो ' असे तात्पर्य नाही; कारण अर्चि वगैरे सर्व टप्प्यांतून जातांना कांही तरी वेळ लागणारच फक्त इतकेंच की इतर मार्गाने जाण्याला वेळ लागतो तसा या मार्गाने जाण्याला वेळ लागत नाही असेच या श्रुतीचे तात्पर्य जाणावे. एकंदरीत त्या श्रुतीचा कांहीही विरोध येत नाही असे सिद्ध झाले.

१५ ' अर्चि वगैरे देवयान मार्ग आणि धूम वगैरे पितृयाण मार्ग या दोन्ही मार्गांपैकी कोणत्याही मार्गाने जो जात नाही तो पुन्हां पुन्हां जन्माला येतो व मरण पावतो ' असा अधोगतीचा तिसरा मार्ग श्रुतीने सांगितला आहे. यावरून उर्ध्वगतीचे मार्ग दोनच आहेत असे सिद्ध होते. तेव्हां यावरून देवयान मार्ग हा एकच प्रकारचा आहे असे सिद्ध होते.

१६ म्हणजे पुष्कळ टप्प्यांमध्ये थोडे टप्पे मिळवून ते सर्व टप्पे मिळून एकच मार्ग आहे असे मानणे सयुक्तिक आहे. कारण, जर हे अनेक मार्ग असतील तर थोड्या टप्प्यांच्या मार्गाने गेले असतां सुलभ रीतीने ब्रह्मलोक प्राप्त होत असल्यामुळे पुष्कळ टप्प्यांच्या मार्गाने कोणीही जाणार नाही, आणि मग पुष्कळ टप्प्यांचा मार्ग सांगणारी श्रुति निरर्थकच होईल.

वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम् ॥ २ ॥

२ संवत्सरापासून वायूप्रत (जातो) असें अविशेष आणि विशेष यांवरून (समजते) (२)

आतां मार्गाच्या ज्या भिन्न भिन्न धर्मांमध्ये परस्पर विशेषणविशेष्यभाव आहे ते धर्म कोणत्या रीतीनें (एका पुढें एक) घातले पाहिजेत ही गोष्ट आचार्य मित्रत्वाच्या नात्यानें या सूत्रांत सांगतात. कौषीतकी लोक देवयान मार्गाचें पुढील रीतीनें वर्णन करतात :—‘ तो या देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत येतो, तो वायुलोकाप्रत (येतो), तो वरुणलोकाप्रत (येतो), तो इंद्रलोकाप्रत (येतो), तो प्रजापति लोकाप्रत (येतो), तो ब्रह्मलोकाप्रत (येतो) ’ (कौ० १।३). आतां, अर्चि आणि अग्निलोक या शब्दांचा ‘ ज्वलन ’ हाच अर्थ असल्यामुळे ते शब्द एकाच अर्थाचे प्रतिपादक आहेत. तेव्हां (अर्चि-रादि-) मार्गामध्ये अग्निलोक हा कोठें घालावयाचा हें शोधण्याची जरूर नाही. आतां, वायु हा अर्चि वगैरे मार्गामध्ये सांगितलेला नाही; तेव्हां तो त्या मार्गामध्ये कोणत्या ठिकाणी घालावयाचा (असा प्रश्न उद्भवतो).

या प्रश्नाचें उत्तर:—‘ ते अर्चीप्रत प्राप्त होतात, अर्चीपासून दिवसाप्रत, दिवसापासून शुक्लपक्षाप्रत, शुक्लपक्षापासून ज्या सहा महिने (सूर्य) उत्तरेकडे जातो त्या महिन्यांप्रत, त्या महिन्यांपासून संवत्सराप्रत (आणि) संवत्सरापासून आदित्याप्रत प्राप्त होतात ’ (छा. ५।१०।१, २) या श्रुतीमध्ये ‘ ते संवत्सराच्या मागून आणि आदित्याच्या पूर्वी वायूप्रत प्राप्त होतात ’ असें सांगितलें आहे असें समजलें पाहिजे. कशावरून ? अविशेष आणि विशेष सांगितले आहेत यावरून. उदा०— ‘ तो वायुलोकाप्रत येतो ’ (कौ० १।३) या श्रुतीमध्ये अविशेष रीतीनें सांगितलेला जो वायु तो दुसऱ्या श्रुतीमध्ये विशेष रीतीनें सांगितलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— ‘ जेव्हां पुरुष या लोकापासून जातो, तेव्हां तो वायूप्रत येतो; मग वायु त्याला रथाच्या चाकांतील छिद्राप्रमाणें (स्वतःमधून) वाट देतो; त्या द्वारानें तो वर जातो, (आणि) आदित्याप्रत येतो ’ (बृ० ५।१०।१). तेव्हां ‘ या श्रुतीमध्ये

१ टप्प्यांमध्ये.

२ अ. ४ पा. ३ सू. १ टी. १० पहा.

३ अमक्याच्या पुढें आणि अमक्याच्या पूर्वी वायुलोकाप्रत प्राप्त होतो असा विशेष रीतीनें न सांगितलेला.

वायु हा आदित्याच्या पूर्वी सांगितलेला दृष्टीस पडतो' या विशेषावरून संवत्सर आणि आदित्य यांच्या मध्ये वायु घातला पाहिजे असे समजते.

शंका—‘(कौषीतकि उपनिषदामध्ये) अग्नीच्या मागून वायु सांगितलेला दृष्टीस पडतो’ या विशेषावरून अर्चीच्या नंतर वायु कां घालीत नाही? उत्तर:—येथे कोणताही विशेष सांगितला नाही. शंका:—‘तो या देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत येतो, तो वायुलोकाप्रत (येतो) तो वरुणलोकाप्रत (येतो)’ (कौ० १।३) अशी श्रुति मी वर दाखल केली आहे. उत्तर:—या श्रुतीमध्ये एका पुढे एक अर्ची वाक्ये मात्र दिली आहेत. परंतु त्यांतील पदार्थांचा अमुक क्रम आहे असे प्रतिपादन करणारा येथे एकही शब्द नाही. ‘ तो याप्रत येतो, तो याप्रत येतो ’ अशा रीतीने येथे पदार्थांचा मात्र निर्देश केला आहे. परंतु इतर श्रुतीमध्ये ‘ वायूने दिलेल्या रथाच्या चाकाएवढ्या छिद्राच्या द्वाराने वर जाऊन तो आदित्याप्रत येतो ’ असा क्रम सांगितलेला दृष्टीस पडतो. ‘ तेव्हां अविशेष आणि विशेष सांगितले आहेत यावरून ’ असे जे सूत्रकारांनी म्हटले आहे ते बरोबरच आहे.

वाजसनेयी लोक तर असे म्हणतात:—‘महिन्यांपासून देवलोकाप्रत, देवलोकापासून आदित्याप्रत (तो जातो)’ (बृ० ६।२।१५). ‘ तेथे वायूनंतर आदित्य ’ असा (वायु आणि आदित्य यांच्यामधील जो बृहदारण्यक श्रुतीत सांगितलेला प्रसिद्ध क्रम तो सिद्ध) करण्याकरिता ‘ जीव हे देवलोकापासून वायूप्रत प्राप्त होतात ’ असे मानले पाहिजे. आतां, संवत्सरापासून वायूप्रत (जातो) असे जे सूत्रकारांनी म्हटले आहे ते छांदोग्य श्रुतीच्या अनुरोधाने म्हटले आहे असे समजावे. छांदोग्य आणि वाजसनेयक यांपैकी एकीमध्ये देवलोक सांगितला नाही व दुसरीमध्ये संवत्सर सांगितला नाही. आतां दोन्ही श्रुती प्रमाणभूत असल्यामुळे दोन्ही ठिकाणीं दोन्ही पदार्थ घातले पाहिजेत. त्यांतही पुन्हां असा भेद ध्यानांत ठेवावा कीं संवत्सराचा महिन्यांशी संबंध असल्यामुळे संवत्सर (हा टप्पा) अगोदर आहे आणि देवलोक मागून आहे. (२)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये तिसरे एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू० ३) अर्चि वगैरे मार्गातील शेवटचा जो ‘ वीज ’ हा टप्पा त्याच्या पुढे ‘ वरुण ’ हा टप्पा घालावा. कारण विजेचा वरुणाशी संबंध आहे. म्हणूनच विजा चमकू लागल्या कीं लागलीच वरुण पाऊस पाडतो. तसेच,

४ अर्चिरादिमार्गातील जे संवत्सर आणि आदित्य हे टप्पे त्यांच्यामध्ये.

५ कौषीतकि उपनिषदांमध्ये अविशेष सांगितला आहे आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्ये विशेष सांगितला आहे.

६ महिने हे संवत्सराचे म्हणजे वर्षाचे अवयव असल्यामुळे संवत्सराचा महिन्याशी संबंध आहे.

त्या वरुणाच्या पुढें ' इंद्र ' आणि ' प्रजापति ' हे टप्पे घालावे. वरुण वगैरे हे तीन टप्पे आगंतुक असल्यामुळें आणि त्यांचा विजेच्या पूर्वीच्या कोणत्याही टप्प्याशीं संबंध नसल्यामुळें ते टप्पे शेवटीं विजेच्या पुढें घालावे हेंच रास्त आहे.]

तडितोऽधि वरुणः संबन्धात् ॥ ३ ॥

३ विजेच्या पुढें वरुण आहे. कारण (वरुणाचा विजेशीं)
संबंध आहे. (३)

‘ आदित्यापासून चंद्राप्रत, चंद्रापासून विजेप्रत (तो जातो) ’ (छां० ४।१।५।५) या श्रुतीमध्ये विजेच्या पुढें ‘ तो वरुणलोकाप्रत येतो ’ या (कौषितकि उपनिषदांतल्या) श्रुतीत सांगितलेल्या वरुणाचा संबंध लाविला पाहिजे. कारण वीज आणि वरुण यांचा संबंध आहे. ज्या वेळीं मोठमोठ्या विजा भयंकर गर्जना करून ढगांच्या आंत नाचूं लागतात, तेव्हां पाऊस पडतो. ही गोष्ट ‘ वीज चमकते, मेघ-गर्जना होते, आणि मग पाऊस पडतो ’ (छां० ७।१।१।१) या ब्राह्मणांतही सांगितली आहे. आतां पावसाचा स्वामी वरुण आहे हें श्रुतिस्मृतींमध्ये प्रसिद्ध आहे. आतां, वरुणाच्या पुढें इंद्र आणि प्रजापति घालावे. कारण, त्यांना (घालण्याला) दुसरें ठिकाण नाही. आणि (कौषितकि उपनिषदांतल्या) श्रुतीत तर ते टप्पे सांगितले आहेत. शिवाय, वरुण वगैरे टप्पे हे आगंतुक आहेत; म्हणूनही ते शेवटीं घातले पाहिजेत. कारण त्यांना कोणतेंही विशेष ठिकाण सांगितलें नाही. आणि वीज हीच अर्चि वगैरे मार्गाच्या शेवटीं आहे. (३)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये चौथ्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः— (सू० ४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें लोकांमध्ये पर्वत, नद्या वगैरे मार्गाचीं चिन्हें असतात त्याप्रमाणेंच अर्चि वगैरे हीं देवयान मार्गाचीं चिन्हें आहेत. किंवा ज्ञानी मनुष्याला सुखोपभोग होण्याकरितां त्या देवयान मार्गामध्ये अर्चि वगैरे ह्या मुक्काम करण्याच्या जागा कल्पिल्या असल्या. म्हणूनच अर्चि वगैरेंपैकी कांहीं टप्प्यांना ‘ अग्निलोक, वायुलोक ’ असा ‘लोक’ हा शब्द लाविला आहे. कारण, उपभोग घेण्याच्या जागेलाच ‘लोक’ हा शब्द लावण्याची वद्विवाट आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ अर्चि वगैरे हे वाटाढे आहेत म्हणजे

१ तेव्हां यावरून अर्थातच विजेचा वरुणाशीं संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

२ वरुण वगैरे टप्पे हे अर्चिरादिमार्गामध्ये सांगितले नसल्यामुळें आगंतुक होत.

३ तेव्हां अर्थातच शेवटच्या विजेपुढें वरुण वगैरे आगंतुक टप्पे घेतले पाहिजेत असें सिद्ध झालें.

अर्चिं वगैरेच्या अभिमानी अशा ज्या चेतन देवता त्या देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांना वाट दाखवितात ' असें छांदोग्य श्रुतीवरूनच समजतें. (सू. ५) आणि हें बरोबर आहे. कारण, देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांचें शरीर गेलें असल्यामुळें त्या लोकांना स्वतंत्र रीतीनें जाण्याचें सामर्थ्य नाही. शिवाय, अर्चिं वगैरेपैकीं दिवस व शुक्लपक्ष हे पदार्थ कायमचे नसल्यामुळें तीं मार्गाचीं चिन्हें होऊं शकत नाहीत. तसेंच, ' अर्चिं वगैरे ह्या सुखोपभोग घेण्याच्या जागा आहेत ' असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, त्या वेळीं त्या लोकांचें शरीर गेलें असल्यामुळें त्यांना उपभोग घेतां येत नाही. आतां, इतर देवता तेथें उपभोग घेत असल्यामुळें ' लोक ' हा शब्द विरुद्ध होत नाही. (सू० ६) आतां, ह्या देवयानमार्गाचा ' वीज ' हा जो एक टप्पा आहे त्यापासून मात्र थेट ब्रह्मलोकापर्यंत एकच अमानुष पुरुष ह्या लोकांना पोंचवितो असें छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. तेव्हां, ' विजेच्या पुढचे जे वरुण, इंद्र आणि प्रजापति ते फक्त त्या अमानुष पुरुषाला त्या लोकांना पोंचविण्याच्या कामीं मदत करतात एवढ्याच हेतूनें ते वरुण वगैरे देवयान मार्गामध्ये गणिले आहेत ' असें समजावें.]

आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् ॥ ४ ॥

४ (अर्चिं वगैरे पदार्थ) आतिवाहिकं आहेत. कारण
त्या (गोष्ठी-) चें चिन्ह आहे. (४)

आतां, त्या अर्चिं वगैरे पदार्थासंबंधानें असा संशय येतो कीं हे पदार्थ मार्गाचीं चिन्हें आहेत, किंवा उपभोगाचीं स्थानें आहेत, किंवा जीव जाऊं लागले असतां त्यांचे वाटाडे आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें:—हे अर्चिं वगैरे पदार्थ मार्गाचीं चिन्हें आहेत. कारण श्रुतीला उपदेश तशाच प्रकारचा आहे. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये एखाद्या मनुष्याला गांवाप्रत किंवा नगराप्रत जावयाचें असल्यास त्याला असें सांगितलें जातें कीं ' तूं येथून त्या डोंगराप्रत जा, तेथून वडाच्या झाडाप्रत जा, तेथून नदीप्रत जा, मग तेथून तूं गांवाप्रत किंवा नगराप्रत प्राप्त होशील ' ; त्याप्रमाणें येथें देखील ' अर्चीपासून दिवसाप्रत, दिवसापासून शुक्लपक्षाप्रत ' इत्यादि सांगितलें आहे. किंवा हे पदार्थ उपभोगाचीं स्थानें आहेत असेंही म्हणतां येईल. कारण श्रुतीनें अग्नि वगैरेना ' लोक ' हा शब्द लावला आहे. उदा०—' तो अग्निलोकांप्रत येतो ' (कौ० १।३) इत्यादि. आतां ' लोक ' हा शब्द श्रुतीमध्ये प्राण्यांच्या उपभोगांच्या स्थानांना लाविलेला दृष्टीस पडतो. उदा०:—' मनुष्यलोक, पितृलोक, देवलोक ' (बृ० १।५।१६). हीच गोष्ट पुढील ब्राह्मणांत सांगितली आहे:— ' अहोरात्ररूप लोकांच्या ठिकाणीं ते आसक्त होतात ' (श० ब्रा० १०।२।६।८) इत्यादि. तेव्हां यावरून अर्चिं वगैरे पदार्थ हे

१ ब्रह्मलोकाप्रत जाणाऱ्या जीवांना वाट दाखविणारे वाटाडे.

आतिवाहिक नाहीत असे सिद्ध होतें. शिवाय, हे (अर्चि वगैरे) पदार्थ अचेतन आहेत; म्हणूनही ते आतिवाहिक होऊं शकत नाहीत. चेतन पुरुषच विकट मार्गा-मधून प्रवाशांना नेण्याकरितां राजानें नेमलेले असतात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—हे (अर्चि वगैरे पदार्थ) आतिवाहिकच आहेत असें म्हटलें पाहिजे. कशावरून ? त्या गोष्टीचें चिन्ह आहे यावरून. उदा०—‘ चंद्रापासून विजेप्रत (जातो); तेथें एक अमानुष पुरुष आहे; तो त्यांना ब्रह्माप्रत नेतो ’ (छां० ४।१५।५) ही श्रुति त्यांचें आतिवाहिकत्वं ही सिद्ध गोष्ट आहे असें दाखविते. शंका:—ती श्रुति तेवढ्यापुरतीच आहे. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, वरील श्रुतींत ‘ अमानुष ’ असें जें विशेषण दिलें आहे त्याचा ‘ पूर्वी सिद्ध असलेल्या मनुष्यत्वाची निवृत्ति करणें ’ हा उद्देश आहे. जर अर्चि वगैरेंच्या ठिकाणीं आतिवाहिक पुरुष आहेत आणि ते मनुष्य आहेत ही गोष्ट सिद्ध असेल, तरच त्या मनुष्यत्वाची निवृत्ति करण्याकरितां पुरुषाला ‘ अमानुष ’ असें विशेषण देणें बरोबर होईल. (४)

शंका:—नुसत्या त्या (गोष्टी—) च्या चिह्नावरून ही गोष्ट सिद्ध होत नाही. कारण (ती सिद्ध करण्याला) कोणतीही युक्ति नाही. उत्तर:—हा दोष येत नाही. कारण:—

उभयव्यामोहात्तिसिद्धेः ॥ ५ ॥

५ (मार्ग आणि त्या मार्गानें जाणारे असे) दोघेही
ज्ञानरहित असल्यामुळें तें (म्ह० अर्चि वगैरे देवताच
आतिवाहिक आहेत हें) सिद्ध होतें. (४)

जे अर्चि वगैरे मार्गानें जातात त्यांचा देहापासून वियोग झाला असल्यामुळें

२ ‘ प्रवासी लोकांनीं वाट न चुकतां नीट मार्गानें जावें ’ एवढ्याकरतां.

३ अर्चि वगैरेंचें.

४ वाटाडेपणा.

५ हें पुढील शंकासमाधानांवरून स्पष्ट होईल.

६ ‘ जीव हे विजेप्रत गेल्यानंतर तेथून एक अमानुष पुरुष त्यांना पोचवितो ’ इतकेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. परंतु ‘ त्या विजेप्रत जाण्यापूर्वी त्या जीवांना पोचविणारा कोणी मनुष्य आहे ’ असें त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाही असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ मार्ग हा जड असल्यामुळें ज्ञानरहित आहे; आणि त्या मार्गानें जाणारे लोक हे देखील त्या वेळीं ज्ञानरहितच आहेत. कारण त्यांचा इंद्रियवर्ग एका ठिकाणीं गोळा झाला असल्यामुळें ते लोक बेशुद्ध असल्यासारखेच आहेत.

इंद्रियसमूह एकत्र गोळा झाला आहे; म्हणून ते स्वतंत्र नाहीत. तसेच अर्चि वगैरे पदार्थ देखील अचेतन असल्यामुळे स्वतंत्र नाहीत. तेव्हा, यावरून अर्चि वगैरेचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्या विशेष प्रकारच्या चेतन देवता आहेत त्याच (जीवांना) वाट दाखविण्याच्या कार्याने मिल्या आहेत असे समजते. व्यवहारामध्ये देखील ज्यांचा इंद्रियसमूह एकत्र गोळा झाला आहे असे जे दारू प्यालेले किंवा बेशुद्ध झालेले लोक ते इतर लोकांनी दाखविलेल्या मार्गांनी जातात (असेच दृष्टीस पडते).

शिवाय, अर्चि वगैरे पदार्थांना कायमची स्थिति नाही; म्हणूनही ते मार्गाचीं चिन्हें होऊं शकत नाहीत. कारण, जो मनुष्य रात्रीं मरतो तो दिवसाप्रत प्राप्त होतो हें संभवत नाही. बरे तो (दिवस उगवेपर्यंत) वाट पाहतो असेही म्हणतां येत नाही असें आम्हीं मार्गें प्रतिपादन केलेंच आहे. परंतु (अर्चि वगैरे पदार्थ) हे देवतास्वरूप आहेत असें मानलें असतां त्यांना कायमची स्थिति असल्यामुळे हा दोष येत नाही. आतां, या देवतांना जे अर्चि वगैरे शब्द लावले आहेत ते त्या देवता अर्चि वगैरे पदार्थांचा अभिमान बाळगीत असल्यामुळे जुळतात. आतां, 'अर्चीपासून दिवसाप्रत (ते प्राप्त होतात)' (छां० ४।१५,५; ५।१०।१) असा जो श्रुतीमध्ये निर्देश केला आहे तो, ते पदार्थ आतिवाहिक आहेत असें मानलें तरी विरुद्ध होत नाही. कारण त्या निर्देशाचा 'अर्चीच्या साहाय्यानें ते दिवसाप्रत प्राप्त होतात, दिवसाच्या साहाय्यानें शुक्लपक्षाप्रत प्राप्त होतात' असा अर्थ आहे. व्यवहारामध्ये जे प्रसिद्ध आतिवाहिक आहेत त्यांच्या संबंधानेही असला निर्देश केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'तूं येथून बलवर्माप्रत जा, तेथून जयसिंहाप्रत जा, तेथून कृष्णगुप्ताप्रत जा'.

शिवाय, उपक्रमामध्ये 'ते अर्चीप्रत प्राप्त होतात' (छां. ४।१५।५) असा फक्त सामान्य संबंध सांगितला आहे, कोणताही विशेष प्रकारचा संबंध सांगितला नाही. परंतु उपसंहारामध्ये 'तो त्यांना ब्रह्माप्रत नेतो' (छां० ४।१५।६) असा अतिवाह्य-आतिवाहिकत्वरूप विशेष प्रकारचा संबंध सांगितला आहे. त्यावरून उपक्रमामध्ये देखील तोच संबंध असला पाहिजे असें निश्चित होते. आतां, जाणाऱ्या जीवांचा इंद्रियसमूह एकत्र गोळा झाला आहे; म्हणूनच त्यांना तेथें उपभोग संभवत नाही. आतां, जरी जाणारे जीव कोणताही उपभोग घेत नाहीत, तरी 'लोक' हा शब्द

२ कारण, जे पदार्थ ज्या मार्गामध्ये कायमचे असतात तेच पदार्थ त्या मार्गाचीं चिन्हें (म्हणजे खुणा) होतात असें लोकांमध्ये प्रसिद्ध आहे.

३ जीव हे 'अतिवाह्य' म्हणजे नेले जाणारे आणि अमानुष पुरुष हा 'आतिवाहिक' म्हणजे त्या जीवांना नेणारा असा जीव आणि पुरुष यांच्यामधील अतिवाह्य-आतिवाहिकत्वरूप विशेष प्रकारचा संबंध होय.

जुळवितां येतो. कारण, त्या लोकांमध्ये जे दुसरे जीव राहतात त्यांची ते लोक उपभोगांचीं स्थाने आहेत. तेव्हां यावरून 'अग्नि ज्याचा स्वामी आहे अशा लोकाप्रत प्राप्त झालेल्या जीवाला अग्नि नेतो, वायु ज्याचा स्वामी आहे अशा लोकाप्रत प्राप्त झालेल्या जीवाला वायु नेतो' अशा रीतीने वरील श्रुतीचा अर्थ करावा. (५)

शंकाः—परंतु 'हे पदार्थ आतिवाहिक आहेत' या पक्षीं हें (आतिवाहिकत्व) वरुण वगैरेच्या ठिकाणीं कसें संभवेल ? कारण वरुण वगैरे हे विजेच्या पुढें घातले आहेत; आणि विजेच्या नंतर ब्रह्म प्राप्त होईपर्यंत अमानुष असा पुरुष वाटाड्या आहे असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

वैद्युतेनैव ततस्तच्छ्रुतेः ॥ ६ ॥

६ तेथून (जीव हे) विजेमध्ये असणाऱ्या (पुरुषा-) नेंच (नेले जातात). कारण श्रुतीत तसें सांगितलें आहे. (४)

तेथून म्हणजे विजेप्रत प्राप्त झाल्यानंतर विजेच्या मागोमागच येणारा जो अमानुष पुरुष तो त्या जीवांना वरुणलोक वगैरेमधून नेतो; व नंतर ते जीव ब्रह्माप्रत जातात असें समजावें. कारण 'एक अमानुष पुरुष येऊन त्या (जीवां-) ना विजेच्या स्थानापासून ब्रह्मलोकाप्रत नेतो' (बृ० ६।२।१५) या श्रुतीमध्ये तो अमानुष पुरुषच (जीवांना) नेतो असें सांगितलें आहे. आतां, वरुण वगैरे ज्या देवता आहेत त्या, त्या पुरुषाला कांहीं अडथळा न करून किंवा त्याला दुसऱ्या कोणत्या तरी रीतीने साहाय्य करून त्यावर अनुग्रह करतात असें समजावें. तेव्हां देवतास्वरूप असे अर्चि वगैरे पदार्थ आतिवाहिक आहेत असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. (६)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सातव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रापर्यंत आठ सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० ७) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांना विजेपासून पुढें एक अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत पोचवितो' असें जें छांदोग्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तेथें ब्रह्मशब्दाचा सगुणब्रह्म (म्ह. ब्रह्मदेव) असा अर्थ घ्यावा. कारण सगुणब्रह्म हें उपाधीच्या योगानें सावयव असल्यामुळे तेथें इतर लोकांना जातां येतें. (सू. ८) शिवाय बृहदारण्यकामध्ये 'ब्रह्मलोक' हा शब्द अनेकवचनीं घातला आहे. त्यावरूनही येथें सगुणब्रह्मच घेतलें

पाहिजे. कारण निर्गुणब्रह्माचे अनेक भेद संभवत नाहीत. तसेंच 'ब्रह्मलोकामध्ये' हा लोकशब्द देखील निर्गुणब्रह्म घेतलें असतां जुळत नाही. कारण, तेथें मुळींच उपभोग संभवत नाही. तसेंच 'ब्रह्मलोकामध्ये' ही सप्तमी विभक्ति देखील निर्गुणब्रह्म घेतलें असतां जुळत नाही (सू० ९) आतां 'सर्व जगाचें जें मूलकारण (म्हणजे अर्थात् निर्गुणब्रह्म) तेंच ब्रह्म होय' असें जरी पूर्वी सांगितलें आहे, तरी सगुणब्रह्म हें निर्गुणब्रह्माच्या जवळ असल्यामुळें त्या सगुणब्रह्मालाही ब्रह्मशब्द लावतां येतो. 'निर्गुणब्रह्मालाच उपाधीमुळें सगुणब्रह्म म्हणतात' असें समजावें. (सू० १०) आतां जरी हे देवयान मार्गानें जाणारे लोक सगुणब्रह्माप्रत जातात, तरी ते फिरून संसारांत मात्र येत नाहीत. तर त्या ब्रह्मलोकामध्ये कांहीं दिवसपर्यंत राहून नंतर प्रलयाच्या वेळीं त्या ब्रह्मलोकाचा स्वामी जो ब्रह्मदेव त्यासहवर्तमान ते सर्व लोक निर्गुणब्रह्मरूपीं उत्कृष्ट स्थानाप्रत प्राप्त होतात. (सू० ११) स्मृतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. (सू. १२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवयानमार्गानें जाणाऱ्या लोकांना एक अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत पोंचवितो' या श्रुतीमध्ये 'ब्रह्म' या शब्दाचा 'निर्गुणब्रह्म' असाच अर्थ घेतला पाहिजे. कारण 'ब्रह्म' या शब्दाचा तोच मुख्य अर्थ आहे. (सूत्र० १३) शिवाय, 'देवयान मार्गानें जाणारा मनुष्य मुक्त होतो' असें छांदोग्यामध्ये सांगितलें आहे. त्यावरूनही निर्गुणब्रह्मच घेतलें पाहिजे. कारण सगुणब्रह्माप्रत प्राप्त झालेला मनुष्य तत्क्षणीं मुक्त होत नाही. शिवाय, काठकोप निषेदामध्ये हा देवयानमार्ग निर्गुणब्रह्मविद्येच्या प्रकरणांतच सांगितला आहे. त्यावरूनही निर्गुणब्रह्मच घेतलें पाहिजे असें समजतें. (सू. १४) शिवाय, 'मी ब्रह्माच्या सभागृहाप्रत प्राप्त व्हावें' असा जो छांदोग्यश्रुतीमध्ये देवयानमार्गानें जाणाऱ्या मनुष्याचा संकल्प सांगितला आहे, तेथें पूर्वीच्या प्रकरणावरून निर्गुणब्रह्मच घेतलें आहे. आणि 'गृहप्राप्तीला मार्गाची अपेक्षा आहे' असें इतर ठिकाणीं निर्गुणविद्येमध्येच सांगितलें आहे. आतां, यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें कीं निर्गुणविद्येमध्येच जो कांहीं ठिकाणीं मार्ग सांगितला आहे तो केवळ त्या निर्गुणविद्येच्या स्तुतीकरितांच समजला पाहिजे. कारण निर्गुणविद्येमध्ये कोठेंच कोणाला जावयाचें नसतें. श्रुतीमध्ये सांगितलेला संकल्प सगुणब्रह्मासंबंधानेंच समजला पाहिजे. जरी निर्गुणब्रह्माचें प्रकरण चालूं आहे तरी तें तेथेंच संपलें असें समजावें.

ह्या अधिकरणामध्ये कांहीं लोक पूर्वपक्षी आणि सिद्धान्ती यांच्या मतांची उलटा-पालट करतात. तें बरोबर नाही. कारण, निर्गुणविद्येमध्ये सर्व जग एकसारखें ब्रह्मरूपच होत असल्यामुळें तेथें मार्गाची अपेक्षा आहे असें मुळींच म्हणतां येणार नाही. त्यामुळें 'तें सिद्धान्तमत आहे' असें म्हणतां येत नाही. जेथें कांहीं विशेष अवस्था, अवयव, विकार, भेद वगैरे असतात तेथेंच गतीचा संभव असतो. परंतु निर्गुणब्रह्मासंबंधानें या सर्व गोष्टींचा श्रुतीनें निषेध केला आहे. आतां, मुक्तीसंबंधानें कांहीं लोक अशी कल्पना करतात:—मनुष्यानें नित्य आणि नैमित्तिक जीं कर्में तीं तेवढीं 'पातक उत्पन्न होऊं नये' म्हणून करावीं. काम्य आणि निषिद्ध अशीं कर्में मुळींच करूं नयेत.

आतां, जीं संचित कर्म असतील त्यांचा उपभोगानें नाश होतच आहे. अशा रीतीने मनुष्य वागला म्हणजे त्याच्या सर्व कर्मांचा अभाव होत असल्यामुळे अर्थातच तो मेल्या-बरोबर मुक्त होतो. परंतु ही कल्पना बरोबर नाही. कारण अशाविषयीं कांहीं शास्त्र प्रमाण नाही. शिवाय 'सर्व संचित कर्म एका जन्मामध्ये उपभोगानें संपतातच' असा निश्चय करणें अशक्य आहे. आतां, मनुष्य हा जरी नित्य व नैमित्तिक कर्म करीत आहे तरी त्यांच्याशीं संचित कर्मांचा विरोध नसल्यामुळे त्यांच्या योगानें त्यांचीं संचित कर्म नष्ट होणार नाहीत. पापकर्म कदाचित् नष्ट झालीं तर होतील, पण पुण्यकर्म मुळींच नष्ट होणार नाहीत. शिवाय नित्य व नैमित्तिक कर्मांनाही फळ असल्यामुळे त्यांच्या उपभोगाकरितां मनुष्याला फिरून जन्म घ्यावा लागेल. शिवाय 'तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी काम्य आणि निषिद्ध कर्म मुळींच करूं नयेत' ही गोष्ट संभवत नाही. कारण, त्या वेळीं जीवाचें कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे स्वभाव कायम असतात; आणि ते स्वभाव शक्तिरूपानें जरी कायम असले तरी त्यांचें कार्य कधीतरी अवश्य होणारच. तात्पर्य तत्त्वज्ञानापूर्वी मोक्षाची आशा करणें फुकट आहे. श्वेताश्वतर श्रुतीमध्येही असेंच सांगितलें आहे. आतां जोपर्यंत ब्रह्मज्ञान झालें नाही तोपर्यंत प्रत्यक्ष वगैरे सर्व प्रकारचे व्यवहार होतात. परंतु एकदां कां परब्रह्माचें ज्ञान झालें म्हणजे मग त्याचे सर्व प्रकारचे व्यवहार आपोआपच बंद होतात. तेव्हां अर्थातच पर विद्येमध्ये म्हणजे निर्गुणविद्येमध्ये गतीचा कांहीं उपयोग नाही. आतां, 'श्रुतीमध्ये ज्या गती सांगितल्या आहेत त्या सर्व सगुणाविद्यांना अनुलक्षून सांगितल्या आहेत' असें समजावें. शिवाय, निर्गुणविद्येसंबंधानें गती निरूपयोगी आहेत. कारण, त्यांच्या योगानें ब्रह्मवेत्त्याचें प्ररोचन केलें जात नाही; आणि ब्रह्मवेत्त्याला त्यांची जरूरही नाही. आतां ब्रह्म हें वास्तविक रीतीनें एकच आहे. परंतु जेथें सर्व धर्मांनीं रहित असें बघिलें असेल तेथें तें 'परब्रह्म' समजावें; आणि जेथें कांहीं विशेष धर्म सांगितले असतील तेथें 'अपरब्रह्म' समजावें. असो, एकंदरीत विचार केला असतां 'ह्या अधिकरणामध्ये आम्ही पूर्वी सांगितल्याप्रमाणेंच पूर्वपक्षी आणि सिद्धान्ती यांचां मतें समजलीं पाहिजेत' असें सिद्ध झालें.]

कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः ॥ ७ ॥

७ कार्य (रूप ब्रह्मा-) प्रत (जीव नेले जातात असें)

बादरि (म्हणतो). कारण या (ब्रह्मा-) संबंधानेंच
गति संभवते. (५)

'तो' ह्या (जीवां-) ना ब्रह्माप्रत नेतो' (छां० ४।१।५) या श्रुतीमध्ये

१ कार्यरूप ब्रह्म म्हणजे ब्रह्मदेव होय. कारण, ब्रह्मदेव हा मुख्य ब्रह्माचें कार्य आहे.

२ विजेमधील अमानुष पुरुष.

असा संशय येतो कीं तो जीवांना कार्यरूप अपर ब्रह्माप्रत नेतो, किंवा अविकारी आणि मुख्य अशा परब्रह्माप्रत नेतो. संशयाचें कारण काय? कारण असें आहे कीं श्रुती-मध्ये ब्रह्म असा शब्द घातला आहे; शिवाय श्रुतीमध्ये गति सांगितली आहे. आतां, बादरि आचार्यांचें असें मत आहे कीं, तो अमानुष पुरुष ह्या जीवांना कार्यरूप आणि सगुण अशा अपरब्रह्माप्रतच नेतो. कशावरून? या ब्रह्मासंबंधानें गति संभवते यावरून. या कार्यब्रह्माला प्रदेश असल्यामुळे तें जाण्याचें स्थान होऊं शकतें. परंतु परब्रह्माच्या संबंधानें जाणारा, जाण्याचें स्थान, आणि जाण्याची क्रिया, यांपैकी कोणतीही गोष्ट संभवत नाही. कारण, तें सर्व ठिकाणीं आहे, आणि तें जाणाऱ्या जीवांचा प्रत्यगात्मा आहे. (७)

विशेषितत्वाच्च ॥ ८ ॥

८ (ब्रह्मासंबंधानें) विशेष गोष्ठी सांगितल्या असल्या-
मुळेही (कार्यरूप ब्रह्माप्रतच जीव नेले
जातात). (५)

‘ तो (जीवांना) ब्रह्मलोकांप्रत नेतो; ते त्या ब्रह्मलोकांमध्ये (स्वतः) उत्कृष्ट (होऊन) अनेक (वर्षे) राहतात ’ (बृ० ६।२।१५) या दुसरीकडच्या श्रुतीमध्ये ब्रह्मासंबंधानें ज्या विशेष गोष्ठी सांगितल्या आहेत त्यांवरून कार्यरूप ब्रह्मच जाण्याचें स्थान आहे असें समजतें. कारण, ‘ अनेकवचन ’ ही विशेष गोष्ट परब्रह्मांच्या ठिकाणीं संभवत नाही. परंतु कार्यरूप ब्रह्माला भिन्न भिन्न अवस्था असूं शकत असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणीं ‘ अनेकवचन ’ ही विशेष गोष्ट संभवते. ‘ लोक ’ हा शब्द देखील ‘ कार्यवर्गामध्ये अंतर्भूत होणारें आणि विशेष प्रकारच्या रचनेनें युक्त असें एक

३ त्यावरून येथें परब्रह्म विवक्षित असावे असें वाटतें. कारण, ब्रह्म हा शब्द मुख्य रीतीनें परब्रह्मालाच लागतो.

४ त्यावरून येथें अपरब्रह्म (ब्रह्मदेव) विवक्षित असावे असें वाटतें. कारण गति ही ब्रह्मदेवासंबंधानेंच संभवते. हें पुढें स्पष्ट होईल.

५ ब्रह्मलोक रूप देश.

१ योग्यतेला चहून.

२ ‘ ब्रह्मलोकांमध्ये ’ हें अनेकवचन होय.

३ कारण परब्रह्म हें एकच आहे.

४ ‘ ब्रह्मलोकांमध्ये ’ यांतील लोकशब्द.

उपभोगाचें स्थान ' या अर्थीच चांगला जुळतो. आतां ' हे राजा ! ब्रह्मच हा लोक आहे ' (वृ० ४।४।२३) इत्यादि अन्यत्र ठिकाणीं जो ' लोक ' या शब्दाचा (परब्रह्म या अर्थी) उपयोग केला आहे तो गौण रीतीनें केला आहे (असें समजावें.) शिवाय, आधार आणि आधेय यांचा जो श्रुतीमध्ये निर्देश केला आहे तोही परब्रह्मासंबंधानें चांगला जुळणार नाही. तेव्हां यावरून कार्यरूप ब्रह्मासंबंधानेंच ' (जीव) नेले जातात ' ही गोष्ट सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (८)

शंका:— (तुमच्या पक्षीं देखील) ' कार्यासंबंधानें ब्रह्मशब्दाचा उपयोग करतां येत नाही ' (असा एक दोष येतोच.). कारण ' समन्वय ' नामक अध्यायामध्ये (अ० १ पा० १ सू० ३ यामध्ये) सर्व जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें जें कारण तेंच ब्रह्म होय ' असें सूत्रकारांनीं स्थापित केलें आहे. यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः ॥ ९ ॥

९ परंतु सामीप्यामुळे (अपरब्रह्माचा) तसा निर्देश होतो. (५)

सूत्रांत ' परंतु ' हा शब्द वरील शंकेचें निराकरण करण्याकरितां घातला आहे. अपरब्रह्म हें परब्रह्माच्या समीप असल्यामुळे त्या अपरब्रह्माच्या ठिकाणीं देखील ' ब्रह्म ' या शब्दाचा प्रयोग विरुद्ध होत नाही. कारण, शुद्ध अशा उपाधीशीं संबद्ध आणि कार्याच्या मनोमयत्व वगैरे कांहीं धर्मांनीं युक्त अशा रूपानें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. (९)

५ याज्ञवल्क्य ऋषि जनक राजाला सांगत आहेत.

६ आधार म्हणजे राहण्याचें ठिकाण. आधेय म्हणजे राहणारा पदार्थ. ' ते जीव ब्रह्मलोकांमध्ये राहतात ' या श्रुतीमध्ये ब्रह्मलोकाचा ' आधार ' या रूपानें निर्देश केला आहे; आणि त्या जीवांचा ' आधेय ' या रूपानें निर्देश केला आहे.

७ कार्यब्रह्म जो ब्रह्मदेव त्याच्या संबंधानें.

८ ब्रह्मसूत्रांच्या पहिल्या अध्यायाला ' समन्वय ' अध्याय म्हणतात. कारण त्या अध्यायामध्ये सर्व श्रुतींचा समन्वय (म्हणजे तात्पर्यार्थ) निश्चित केला आहे.

९ ब्रह्मदेव आदिकरून सर्व जगाच्या.

४ तेव्हां, यावरून ब्रह्मदेवाच्या संबंधानें ' ब्रह्म ' या शब्दाचा उपयोग करतां येत नाही असें सिद्ध झालें. कारण, ब्रह्मदेव हा आपल्यालाच आपण कारण होत नसल्यामुळे तो ब्रह्मदेव आदिकरून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व जगाचें कारण होत नाही.

५ अपरब्रह्म हें परब्रह्माच्या समीप आहे असें म्हणण्याचें कारण.

६ बुद्धि वगैरे शुद्ध उपाधी होत.

शंकाः—(जीव हे) कार्ये (ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होतात असें मानलें असतां ' ते परत येत नाहीत ' असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे तें जुळत नाही. कारण, परब्रह्मावांचून अन्यत्र ठिकाणी जीवाला नित्यत्व संभवत नाही; आणि पुढील श्रुती ' देवयान मार्गानें जाण्यास निघालेले जीव परत येत नाहीत. ' असें सांगतातः— ' या (देवयान मार्गा-) नें प्रवृत्त होणारे जीव पुनः या संसाररूप भोवऱ्यांत सांपडत नाहीत ' (छां० ४।१।५।६); ' त्यांनां येथें पुनर्जन्म नाही ' (बृ. ६।२।१।५); पहा); ' तिच्यां द्वारानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो ' (छां० ८।६।६; का. ६।१।६). यावर आमचें उत्तरः—

कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात् ॥ १० ॥

१० कार्य- (रूप ब्रह्मलोका-) चा प्रलय प्राप्त झाला असतां
(जीव हे) त्या (लोका-) च्या अध्यक्षसह तेथून पर-
(ब्रह्मा-) प्रत (प्राप्त होतात). कारण
(श्रुतींत तसें) सांगितलें आहे. (५)

कार्यरूप ब्रह्माच्या लोकांचा प्रलयकाल प्राप्त झाला असतां जीवांना तेथेंच तत्त्वज्ञान उत्पन्न होऊन त्या लोकांचा अध्यक्ष जो हिरण्यगर्भ त्यासहवर्तमान ते त्या लोकाच्यावर असणारें जें विष्णूचें शुद्ध आणि उत्कृष्ट स्थान त्याप्रत प्राप्त होतात; तेव्हां, अशा रीतीनें त्या जीवांना क्रमानें मुक्ति मिळते असें ' जीव परत येत नाहीत ' इत्यादि श्रुतिवचनांवरून मानावें. कारण ' जीवांना परब्रह्माप्रत साक्षातच जाऊन त्याची प्राप्ति होते ' ही गोष्ट संभवत नाही असें आम्हीं मागें प्रतिपादन केलें आहे. (१०)

१ तेव्हां अर्थातच अपरब्रह्माप्रत प्राप्त झालेल्या जीवांना अनित्यत्व असल्यामुळें ते जीव परत येणार असें सिद्ध होतें.

२ देवयानमार्गानें गेलेल्या प्राण्यांना.

३ एकशें एकाच्या नाडीच्या.

४ अमृतत्वाप्रत म्हणजे मोक्षाप्रत प्राप्त होतो, म्हणजे अर्थातच त्याला पुनर्जन्म प्राप्त होत नाही.

५ ब्रह्मदेव.

६ अ. ४ पा. ३ सू. ७ मध्ये.

स्मृतेश्च ॥ ११ ॥

११ स्मृतींत देखील असें सांगितलें असल्यामुळें
(जीव हे अशा रीतीनेंच परब्रह्माप्रत प्राप्त
होतात). (५)

या गोष्टीला पुढील स्मृतींची देखील अनुमति आहे:—‘ हिरण्यगर्भाच्या अंतर्कालीं महाप्रलय प्राप्त झाला असतां ते सर्व (जीव) ब्रह्मासहवर्तमान शुद्ध अंतःकरणानें उत्कृष्ट स्थानांमध्ये प्रविष्ट होतात ’. तेव्हां यावरून ‘ जीव जातात ’ असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे तें ‘ जीव कार्यब्रह्माप्रत जातात ’ अशा अभिप्रायानेंच सांगितलें आहे असा सिद्धान्त ठरला. (११)

आतां ज्या पूर्वपक्षाला अनुलक्षून हा सिद्धान्त सातव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत ठरविला आहे तो पूर्वपक्ष सूत्रकार पुढील (१२-१४) सूत्रांत सांगतात:—

परं जैमिनिमुख्यत्वात् ॥ १२ ॥

१२ (तो जीवांना) पर- (ब्रह्मा-) प्रतच (नेतो
असें) जैमिनि म्हणतो. कारण (तो त्या शब्दाचा)
मुख्य (अर्थ) आहे. (५)

जैमिनि आचार्यांचें असें मत आहे कीं ‘ तो या (जीवां-) ना ब्रह्माप्रतच नेतो ’ (छां० ४।१।५।५) या श्रुतीमध्ये ‘ तो त्यांना परब्रह्माप्रतच नेतो ’ असें सांगितलें आहे. कशावरून ? कारण तो त्या शब्दाचा मुख्य (अर्थ) आहे यावरून. ‘ ब्रह्म ’ शब्दाचा ‘ परब्रह्म ’ हाच मुख्य अर्थ आहे; व त्याचा दुसरा अर्थ गौण आहे, आणि मुख्य आणि गौण या अर्थांपैकीं मुख्य अर्थ घेणें रास्त आहे. (१२)

दर्शनाच्च ॥ १३ ॥

१३ (श्रुतींत) सांगितलें असल्यामुळेंही (जीव परब्रह्मा-
प्रतच जातात). (५)

‘ तिच्या द्वारानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो ’ (छां० ८।६।६; का.

१ संमति.

२ परब्रह्मामध्ये.

१ ब्रह्मदेव हा दुसरा अर्थ.

६।१६) या श्रुतीमध्ये जीव (ब्रह्माप्रत) गेल्यानंतर त्यांना अमृतत्व प्राप्त होते असे सांगितले आहे. आतां अमृतत्व हे परब्रह्माच्या ठिकाणीच संभवते. कार्य-(ब्रह्मा-) च्या ठिकाणी संभवत नाही. कारण कार्य- (ब्रह्म) हे विनाशी आहे, उदा०—‘ तो जे (आत्म्याहून) निराळे पाहतो, ते अल्प होय, ते मर्त्य होय ’ (छां० ७।२४।१) ही श्रुति पहा. शिवाय, कठवल्लीमध्ये देखील ही गति परब्रह्माला अनुलक्षणच सांगितली आहे. कारण, तेथे ‘ जे धर्माहून अन्य, जे अधर्माहून अन्य ’ (क० २।१४) अशा रीतीने परब्रह्माचेच प्रकरण सुरू केले असल्यामुळे दुसऱ्या विद्येचे प्रकरण सुरू नाही असे समजते. (१३)

न च कार्ये प्रतिपत्त्याभिसंधिः ॥ १४ ॥

१४ आणि प्राप्तीचा संकल्प हा कार्य- (ब्रह्मा-) ला अनुलक्षण नाही. (५)

शिवाय, ‘ मी ब्रह्माच्या सभागृहाप्रत प्राप्त व्हावे ’ (छां० ८।१४।१) या श्रुतीत जो प्राप्त होण्याचा संकल्प सांगितला आहे तो कार्यब्रह्माला अनुलक्षण सांगितला नाही. कारण ‘ तो ’ नामरूपांचा प्रकाशक आहे; ज्याच्यामध्ये ती^२ आहेत ते ब्रह्म ’ (छां० ८।१४।१) या मागील वाक्यावरून येथे कार्यब्रह्माहून विजातीय असे परब्रह्मच प्रकृत आहे असे समजते. तसेच, ‘ मी ब्राह्मणांचा यश होतो ’ (छां० ८।१४।१) इत्यादि (पुढील) वाक्यांत परब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे असे सांगितले आहे असे समजते. कारण, ‘ ज्याचे मोठे यज्ञ हे नांव आहे त्या (ईश्वरा-) ला (कोणी) जोडीदार नाही ’ (श्वे० ४।१९) या श्रुतीवरून परब्रह्माचेच यश हे नांव प्रसिद्ध आहे असे समजते. आतां गृहप्राप्ति ही गतिपूर्वक आहे असे हृदयांतील ब्रह्माच्या विद्येमध्ये

१ ज्याप्रमाणे व्यवहारदृष्टीने घट, पट वगैरे पदार्थ हे परमात्म्याहून निराळे भासतात, म्हणून ते मर्त्य (म्हणजे विनाशी) आहेत त्याप्रमाणे ब्रह्मदेव देखील परमात्म्याहून निराळा भासत असल्यामुळे तो मर्त्य (म्हणजे विनाशी) आहे असे या श्रुतीवरून समजते.

१ परमात्मा.

२ नामरूपे.

३ ‘ यश ’ हे आत्म्याचे नांव असल्यामुळे येथे ‘ यश ’ या शब्दाचा ‘ आत्मा ’ असा अर्थ आहे.

४ ‘ इत्यादि ’ शब्दाने ‘ मी क्षत्रियांचा यश होतो ’ ‘ मी वैश्यांचा यश होतो ’ इत्यादि वाक्ये घ्यावी.

५ दहरविद्येमध्ये.

सांगितलें आहे. उदा० — ‘ तेथें ब्रह्म्याची अपराजिता नगरी आहे; ईश्वरांनै विशेष रीतीनें निर्माण केलेलें गृह आहे ’ (छां० ८।५।२) या ठिकाणीं. शिवाय, ‘ प्राप्त होणें ’ या क्रियापदाचा ‘ गति ’ हा अर्थ असल्यावरूनही (गृहप्राप्तीला) मार्गाची अपेक्षा आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती परब्रह्माला अनुलक्षून आहेत असा दुसरा (म्ह० पूर्व-) पक्ष होय.

ते हे दोन्ही पक्ष सूत्रकारांनीं सांगितले आहेत; एक पक्ष ७-११ सूत्रांत ‘ गतीचा संभव ’ वगैरे कारणें दाखवून सांगितला आहे; व दुसरा १२-१४ सूत्रांत ‘ मुख्य अर्थ असणें ’ वगैरे कारणें दाखवून सांगितला आहे. आतां, पहिल्या सूत्र-समुदायामध्ये जीं प्रमाणें दिलीं आहेत तीं दुसऱ्या सूत्रसमुदायामध्ये दिलेल्या प्रमाणांना खोटीं ठरविण्याला समर्थ आहेत; परंतु (उलट) दुसऱ्या सूत्रसमुदायामध्ये दिलेलीं प्रमाणें हीं पहिल्या सूत्रसमुदायामध्ये दिलेल्या प्रमाणांना खोटीं ठरविण्याला समर्थ नाहीत. तेव्हां यावरून पहिल्या सूत्रसमुदायामध्ये सिद्धांत सांगितला आहे, व दुसऱ्यामध्ये पूर्वपक्ष सांगितला आहे असें सिद्ध होतें. कारण, मुख्य अर्थ संभवत नसला तरी तो घेतलाच पाहिजे अशी आम्हांला आज्ञा करणारा कोणी अस्तित्वांत नाही. आतां, परविद्येच्या प्रकरणामध्ये देखील जी गति सांगितली आहे, ती इतर विद्येलाच अनुलक्षून आहे आणि ती तेथें परविद्येची स्तुति करण्याकरितांच सांगितली आहे असें म्हणतां येतें. ज्याप्रमाणें ‘ ज्या दुसऱ्या अनेक नाड्या आहेत त्या (केवळ) उक्रांतीकरितां होत ’ (छां० ८।६।६) या श्रुतींत (ब्रह्मनाडीच्या स्तुतीकरितां इतर नाड्या सांगितल्या आहेत) त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, ‘ मीं ब्रह्माच्या सभागृहाप्रत प्राप्त व्हावें ’ (छां० ८।१४।१) हें वाक्य मार्गाल बाक्यापासून पृथक् करून त्याच्यामध्ये कार्यब्रह्माला अनुलक्षून प्राप्तीचा संकल्प

६ ब्रह्मदेवाची.

७ ब्रह्मदेवाचें.

८ ‘ त्या गृहाप्रत दहरविद्या जाणणारा मनुष्य प्राप्त होतो ’ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. हें तात्पर्य पुढील (छां. ८।६।५) वाक्यावरून स्पष्ट समजतें.

९ तेव्हां, ज्याप्रमाणें येथें दहरविद्या जाणणारा मनुष्य गमन करूनच ब्रह्मदेवाच्या गृहाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें परब्रह्माचें गृह देखील गमन केलें असतांनाच प्राप्त होणारें आहे असें अनुमान निघतें. एकंदरीत, परब्रह्माच्या ठिकाणीं गति संभवत नाही असें म्हणतां येत नाही असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

१० ज्याप्रमाणें अपरविद्येचें फल प्राप्त होण्याकरितां मनुष्याला गमन करावें लागतें, त्याप्रमाणें परविद्येचें फल प्राप्त होण्याकरितां मनुष्याला कोठेंही गमन करावें लागत नाही, तर परविद्या प्राप्त झाल्याबरोबर तिचें फल तेथेंच तत्काल प्राप्त होतें, आणि त्यामध्ये अपरविद्येची सर्व फळे प्राप्त झाल्यासारखीच होतात, असें हें परविद्येचें फल मोठें आहे, अशा रीतीनें येथें परविद्येची स्तुति होत आहे.

सांगितला आहे असें मानण्यांत कांहीं विरुद्ध नाही. तसेंच 'तें सर्वांचा आत्मा आहे' असा निर्देश 'तो सर्वकर्मा आहे, सर्वकाम आहे' या श्रुतींतल्या निर्देशाप्रमाणें सगुण ब्रह्मासंबंधानें देखील जुळतो. तेव्हां या गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती अपरविद्येलाच अनुलक्षून आहेत असें सिद्ध झालें.

आतां, कांहीं लोक 'अगोदरचीं सूत्रें पूर्वपक्षाचीं असतात, व मागूनचीं सिद्धांताचीं सूत्रें असतात' या सामान्य नियमाच्या अनुरोधानें गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती ह्या परविद्येलाच अनुलक्षून आहेत असें स्थापित करतात; परंतु, तें त्यांचें करणें बरोबर नाही. कारण ब्रह्म हें जाण्याचें स्थान होऊं शकत नाही. जें सर्वव्यापी, सर्वांच्या आंत असणारें, व सर्वांचा आत्मा असणारें असें आहे, आणि 'तो आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे', 'जें आपल्या अगदीं निकट मुख्य ब्रह्म आहे' (बृ० ३।४।१), 'जो आत्मा सर्वांच्या आंत आहे' (बृ० ३।४।१), 'हें सर्व आत्माच होय' (छां० ७।२।५।२), 'हें सर्व (जग) ब्रह्मच आहे, हें (ब्रह्म) श्रेष्ठ आहे' (मुं० २।२।११) इत्यादि श्रुतींवरून ज्याचें स्वरूप निश्चित झालें आहे, असें तें परब्रह्म जाण्याचें स्थान आहे असें कदापि म्हणतां येणार नाही. कारण, ज्याप्रत आपण (अगोदरच) गेलों आहों त्याप्रत आपण (पुन्हां) जात नाही. आपणाहून भिन्न अशा स्थानाप्रतच आपण जातो असें व्यवहारामध्यें प्रसिद्ध आहे.

शंकाः—ज्याप्रत आपण गेलों आहों तें देखील अन्य देशानें युक्त झालें असतां जाण्याचें स्थान होऊं शकतें असें दृष्टीस पडतें. उदा०—पृथ्वीवर राहणारा मनुष्य अन्य देशाच्या द्वारानें पृथ्वीप्रतच जातो. तसेंच बाल हा एक असूनहि तो अन्य कालानें युक्त आणि स्वतःचें आत्मभूत अशाच वार्धक्याप्रत प्राप्त होतो असें दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें ब्रह्म देखील सर्व शक्तींनीं युक्त असल्यामुळें कसें तरी जाण्याचें स्थान होऊं शकेल. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ब्रह्मासंबंधानें सर्व विशेष प्रकारच्या धर्माचा निषेध केला आहे. 'कलारहित, क्रियारहित, शांत, दोषरहित (आणि) कलंकरहित' (श्वे० ६।१९); 'जें स्थूल नाही, जें अणु नाही, जें ह्रस्व नाही, जें दीर्घ नाही' (बृ० ३।८।८); 'जो आंत आणि बाहेर आहे, आणि जो जन्मरहित आहे' (मुं० २।१।२); 'तो हा मोठा जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, मृत्युरहित, भयरहित आत्मा ब्रह्म होय' (बृ० ४।४।२५); " तो हा 'असा नाही असा नाही' असा (निषेधमुखानें

११ सगुण ब्रह्म (म्हणजे ब्रह्मदेव) हा जरी वास्तविक रीतीनें सर्वांचा आत्मा नाही, तरी त्याची प्रशंसा करण्याकरितां 'तो सर्वांचा आत्मा आहे' असें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें तो निर्देश जुळतो. अर्थवादवाक्याप्रमाणें हें समजावें.

वर्णिलेला) आत्मा ” (बृ० ३।९।२६) इत्यादि श्रुती, तसेंच स्मृती आणि युक्ति यांवरून परमात्म्याचा देश, काल वगैरे कोणत्याही विशेष प्रकारच्या धर्माशी संबंध मानतां येत नाही. त्यामुळे ‘ पृथ्वीचा प्रदेश आणि वयाची अवस्था ’ यांचा न्याय ब्रह्माला लागू करून ते जाण्याचें स्थान आहे असे म्हणतां येत नाही. पृथ्वी आणि वय यांना देश, अवस्था वगैरे भिन्न भिन्न प्रकारचे धर्म असल्यामुळे तीं देश आणि काल यांनीं युक्त होऊन जाण्याचीं स्थाने होऊं शकतात.

शंका:—ब्रह्म हें जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळे त्याला अनेक शक्ती आहेत असें मी म्हणतो. उत्तर:—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण विशेष प्रकारच्या (सर्व) धर्मांचें निराकरण करणाऱ्या श्रुतींचा दुसरा अर्थ होत नाही. शंका:—जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा देखील दुसरा अर्थ होत नाही. उत्तर:—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण ब्रह्माच्या ऐक्याचें प्रतिपादन करणें हा त्या श्रुतींचा उद्देश आहे. कारण, सद्रूप ब्रह्म एक असून सत्य आहे व सर्व विकार मिथ्या आहेत असें मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें प्रतिपादन करणारे जें शास्त्र ‘ त्याचा (जगाच्या) उत्पत्ति वगैरेंचें वर्णन करणें ’ हा उद्देश असूं शकत नाही.

शंका:—उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती ह्या भेदांचें निराकरण

१२ ‘ ज्याला उत्पत्ति नाही तें परब्रह्म होय ’ इत्यादि स्मृती जाणाव्या.

१३ ‘ ज्याअर्थी देश, काल वगैरे सर्व धर्म परमात्म्याच्या ठिकाणीं कल्पित आहेत, त्याअर्थी त्या धर्मांचा वास्तविक रीतीनें परमात्म्याशीं संबंध मानतां येत नाही ’ ही युक्ति होय.

१४ वर (पृ. ३२५ पं. २४-२९) दाखल केलेल्या श्रुतींचा.

१५ ‘ ब्रह्माला विशेष प्रकारचें धर्म आहेत, असें मानूनही ज्या अर्थानें या वर दाखल केलेल्या श्रुती लावतां येतील असा दुसरा अर्थ.

१६ तेव्हां यावरून ब्रह्म हें सर्व विशेष धर्मांनीं रहित आहे असेंच मानलें पाहिजे असें सिद्ध होतें.

१७ तेव्हां यावरून ‘ उत्पन्न करणें ’ वगैरे विशेष प्रकारचें धर्म परमात्म्याला आहेत असें मानलेंच पाहिजे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१८ ‘ ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते ’ असें सांगणाऱ्या श्रुतींचा ‘ जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करावें ’ हा उद्देश नाही, तर ज्याअर्थी सर्व जगाची उत्पत्ति एका ब्रह्मापासून होते त्याअर्थी एक ब्रह्मच काय तें खरें आहे, बाकीच्या सर्व वस्तूंना खरें अस्तित्व नाही अशा रीतीनें ब्रह्माच्या ऐक्याचें प्रतिपादन करण्याचा त्या श्रुतींचा उद्देश आहे; आणि अशा रीतीनें त्या श्रुती ‘ ब्रह्म हें विशेषरहित आहे ’ असें सांगणाऱ्या श्रुतींना अंगभूत आहेत असें समजावें.

१९ विशेष धर्मांचें.

करणाऱ्या श्रुतींना अंगभूत आहेत; पण (उलट) भेदाचें निराकरण करणाऱ्या श्रुती ह्या उत्पात्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना अंगभूत नाहीत असें कशावरून ? उत्तरः—भेदाचें निराकरण करणाऱ्या श्रुतींच्या अर्थाला (दुसऱ्या कशाचीहि) आकांक्षा असत नाही. ' आत्मा एक आहे, नित्य आहे, शुद्ध आहे ' इत्यादि ज्ञान झालें म्हणजे पुरुषार्थ प्राप्त झाला अशी बुद्धि उत्पन्न होऊन मनुष्याला पुनः कशाचीहि आकांक्षा उत्पन्न होत नाही असें पुढील श्रुतींवरून समजतेः—' एकत्व पाहणाऱ्याला मोह आणि शोक कोटून ? ' (ई० ७); ' हे जनका ! तुला खरोखर अभय प्राप्त झालें आहे ' (बृ० ४।२।४) " ब्रह्माचा आनंद जाणणारा (मनुष्य) कशालाही भीत नाही. ' मी चांगलें कर्म कां केलें नाही, मी वाईट कर्म कां केलें ' हा (विचार) झाला दुःख देत नाही (तै० २।१।१). तसेंच, ' ज्ञानी मनुष्यांना तुष्टि वगैरेंचा अनुभव आलेला दृष्टीस पडतो ' यावरूनही हीच गोष्ट समजते. तसेंच ' जो येथे जणू काय भेद आहे असें पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो ' (क० २।४।१०) या श्रुतीमध्ये ' विकार (सत्य) आहेत ' या खोट्या समजुतीची निंदा केली आहे. यावरूनही हीच गोष्ट समजते. तेव्हां यावरून ' भेदाचें निराकरण करणाऱ्या श्रुती ह्या दुसऱ्या (श्रुती -) ना अंगभूत आहेत असें समजतां येत नाही ' असें सिद्ध होते. आतां, उत्पात्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना अशा प्रकारचें निराकांक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करण्याचें सामर्थ्य नाही, तर त्या श्रुतींचा निराळा अर्थ आहे असें प्रत्यक्षच दिसते. उदा०—' हे सोम्य ! हा जो अंकुर उत्पन्न झाला आहे तो मुळावांचून असूं शकणार नाही असें तूं जाण ' (छां० ६।८।३) असा उपक्रम करून शेवटीं ' सद्रूपीं जें जगाचें एक मूळ तेंच ज्ञेय आहे ' असें श्रुति सांगते. तसेंच, ' ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात, ज्याच्या योगानें हीं उत्पन्न झाल्यानंतर जगतात, आणि ज्यामध्ये हीं नाश पावतांना लीन होतात, तें जाणण्याची इच्छा कर, तें ब्रह्म ' (तै० ३।१।१) ही श्रुति देखील वरील गोष्टच सांगते. तेव्हां, अशा रीतीनें उत्पात्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा ऐक्यज्ञान (उत्पन्न करून देणें) हा उद्देश असल्यामुळे ब्रह्माचा अनेक शक्तींशीं योग असूं शकत नाही; आणि म्हणून तें जाणण्याचें स्थान होऊं शकत नाही. शिवाय, ' त्यांचे प्राण निघून जात नाहीत;

२० तेव्हां अर्थातच त्या श्रुती दुसऱ्या श्रुतींना अंगभूत होत नाहीत असें सिद्ध झालें.

२१ ' पुरुषार्थ प्राप्त झाला अशी ' म्हणजे ' आतां कांहीं कर्तव्य उरलें नाही अशी '.

२२ ' ज्ञानी मनुष्याला कशाचीहि आकांक्षा उत्पन्न होत नाही ' हीच गोष्ट.

२३ अ. २ पा. १ सू. १४ टी. २७ पहा.

२४ ज्ञानी मनुष्याचे.

ब्रह्मच असून तो ब्रह्मामध्ये लीन होतो' (वृ० ४।४।१) ही श्रुति परब्रह्मासंबंधाने गतीचा निषेध करते. ही गोष्ट मागे अ० ४ पा० २ सू० १३ मध्ये स्पष्ट केलीच आहे.

आतां परब्रह्मासंबंधाने गतीची कल्पना केली, तर गमन करणारा जो जीव तो जाण्याचे स्थान जें ब्रह्म त्याचा अवयव असला पाहिजे, किंवा त्याचा विकार असला पाहिजे, किंवा त्याहून भिन्न असला पाहिजे. कारण, जीव आणि ब्रह्म यांचें अत्यंत तादात्म्य आहे असें मानलें तर गतीच मुळीं संभवणार नाही. शंकाः—बरें, असें मानलें तर पुढें काय ? उत्तरः—जर जीव हा ब्रह्माचा एक अवयव असेल, तर अवयव हा अवयवीप्रत नित्य प्राप्त झाला असल्यामुळें त्याची ब्रह्माप्रत गति जुळत नाही. शिवाय, अवयवावयविभावाची कल्पना ब्रह्माच्या ठिकाणी जुळत नाही. कारण ब्रह्म अवयवरहित आहे ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. आतां, 'जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे' हा पक्ष घेतला तरी हा दोष सारखाच येतो. कारण, विकार देखील आपल्या प्रकृतीप्रत नित्य प्राप्त झालेलाच आहे. उदा०—घट हा आपलें मृत्तिकेचें स्वरूप टाकून देऊन राहूं शकत नाही; आणि जर तो तें स्वरूप टाकून देईल, तर तो घट नष्टच होईल. शिवाय, 'जीव हा ब्रह्माचा अवयव आहे' आणि 'जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे' या दोन्ही पक्षीं अवयवयुक्त आणि विकारयुक्त असें जें ब्रह्म तें स्थिर असल्यामुळें तें संसारांत प्राप्त होतें हें म्हणणें जुळत नाहीं. बरें, आतां जीव हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असें म्हणशील, तर मग तो अणु असला पाहिजे, किंवा विभु असला पाहिजे, किंवा मध्यम परिमाणाचा असला पाहिजे. आतां, जर तो विभु असेल तर त्याची गति जुळणार नाहीं; तो मध्यम परिमाणाचा असेल तर तो अनित्य होईल; आणि जर तो अणु असेल, तर सर्व शरीरभर होणारी वेदना जुळणार नाही. 'जीव अणु आहे' आणि 'तो मध्यम परिमाणाचा आहे' या दोन्ही पक्षांचें आम्हीं मागे (अ० २ पा० ३ सू० २९ पहा) सविस्तर रीतीनें निराकरण केले आहे. शिवाय, जीव हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असें मानलें, तर 'तें तूं आहेस' (छा० ६।८।७) इत्यादि शास्त्राला बाध येऊं लागेल. 'जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे' आणि 'तो ब्रह्माचा अवयव आहे' या दोन्ही पक्षींही हा दोष सारखाच येतो. आतां, असें म्हणशील कीं 'विकार आणि अवयव हे (अनुक्रमें) प्रकृति आणि अवयवी यांपासून भिन्न नसल्यामुळें हा दोष येत नाही,' तर हें तुझें

२५ मूलकारणाप्रत.

२६ कारण जो पदार्थ स्थिर असतो तो कोठेही जात येत नसतो.

२७ कारण, विभु पदार्थाला बिलकूल हालतां येत नाही. उदाहरण आकाश.

२८ " 'तें तूं आहेस' या शास्त्राला बाध येतो " हा दोष.

म्हणणें बरोबर नाही. कारण, (विकार आणि प्रकृति, तसेंच अवयव आणि अवयवी यांच्यामध्ये) मुख्य रीतीनें ऐक्य असूं शकत नाही. शिवाय, या सर्व पक्षीं जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहीच. कारण, त्याचें संसारी स्वरूप निवृत्त होत नाही. किंवा, जर तें निवृत्त झालें तर त्याचें स्वरूप नष्टच होईल. कारण ' जीवाचा ब्रह्म हा आत्मा आहे ' असें यांपैकी कोणीही मानीत नाहीत.

आतां, येथें कांहीं लोक अशी वल्गना करतात:— प्रत्यवायें उत्पन्न होऊं नये म्हणूनच मनुष्य हा नित्य आणि नैमित्तिक कर्मांचें अनुष्ठान करतो; आणि स्वर्ग आणि नरक प्राप्त होऊं नयेत म्हणून तो काम्य आणि निषिद्ध कर्मांचा त्याग करतो. आणि ज्या कर्मांचा हल्लींच्या शरीरामध्येच उपभोग घ्यावयाचा आहे त्यांचा उपभोगाच्या योगानेंच तो नाश करतो. तेव्हां, अशा रीतीनें जो मनुष्य वागतो त्याचा हल्लींचा देह पडल्यानंतर दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळे त्याला ' ब्रह्म माझा आत्मा आहे ' असें ज्ञान झाल्यावांचून देखील ' स्वरूपामध्ये स्थित होणें ' हें जें कैवल्याचें स्वरूप तें प्राप्त होईल.

२९ ज्याअर्थी ' मृत्तिकेचा घट, ' मनुष्याचा हात ' अशा रीतीनें मृत्तिका (प्रकृति) व घट (विकार) यांमध्ये आणि मनुष्य (अवयवी) व हात (अवयव) यांमध्ये भेदाचा व्यवहार होतो, त्याअर्थी प्रकृति व विकार यांचे आणि अवयवी व अवयव यांचे सर्वथा ऐक्य नसतें असें सिद्ध होतें.

३० जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे, किंवा अवयव आहे, किंवा ब्रह्माहून अगदीं निराळा आहे या तिन्ही पक्षीं.

३१ वेदान्तमती जीवाचा ब्रह्म हा आत्मा असल्यामुळे त्याचें संसारी स्वरूप काल्पनिक आहे; तेव्हां तें खऱ्या ज्ञानानें निवृत्त होतें असें म्हणतां येतें. परंतु या तिन्ही पक्षीं जीवाचा ब्रह्म हा आत्मा नसल्यामुळे त्याचें संसारी स्वरूप काल्पनिक नाही; तेव्हां तें खरें ज्ञान झालें तरी, निवृत्त होत नाही; आणि तें निवृत्त झाल्याशिवाय मोक्ष प्राप्त होत नाही.

३२ जीवाचें संसारी स्वरूप जरी खरें आहे, तरी ज्याप्रमाणें (लोकदृष्टीनें) खऱ्या अशा घट, पट वगैरेंचा नाश होतो त्याप्रमाणें त्याचाही नाश होईल. तेव्हां तें निवृत्त होतें असें म्हणतां येतें.

३३ संध्या, अग्निहोत्र वगैरे नित्य कर्में आणि प्रायश्चित्त वगैरे नैमित्तिक कर्में हीं न केलीं असतां जें पातक उत्पन्न होतें त्याला ' प्रत्यवाय ' म्हणतात.

३४ तेव्हां अर्थातच त्या कर्मांचें ' सुख ' वगैरे कांहीं फल नसल्यामुळे तीं कर्में करणाऱ्या जीवाला मरणानंतर दुसरें शरीर धारण करतां येत नाही.

३५ अशा रीतीनें वागणाऱ्या मनुष्याचीं सर्व कर्में ज्ञानावांचूनच नाहीशी होतात.

३६ शरीररहित अशा आत्मस्वरूपामध्ये.

३७ मोक्षाचें.

परंतु, ही वल्गना बरोबर नाही. कारण, अशी वल्गना करण्याला कांहीं प्रमाण नाही. कारण, मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्याने अशा रीतीने वागावे असे कोणत्याही शास्त्राने प्रतिपादन केले नाही. हा केवळ (त्यांनी आपल्याच) डोक्यांतून काढलेला तर्क आहे:—‘ ज्याअर्थी कर्म हे संसाराचे कारण आहे, त्याअर्थी कारणांचा अभाव असल्यामुळे संसार—(रूपां कार्य) असू शकत नाही. ’ परंतु हा तर्क काढणे शक्य नाही. कारण, ‘ कारणांचा अभाव आहे ’ हे समजणे कठिण आहे. उदा०—आपल्याला अशी कल्पना करतां येईल की प्रत्येक मनुष्याने मागील जन्मी इष्टपरिणामकारक आणि अनिष्टपरिणामकारक अशा अनेक कर्मांचा संचय केला आहे; आतां, ज्यांचीं परस्परविरुद्ध फले आहेत अशा कर्मांचा एकाच काळीं उपभोग संभवत नसल्यामुळे त्यांपैकी कांहीं कर्मे संधि साधून ह्या जन्माला निर्माण करतात; व दुसरीं देश, काल आणि कारण यांची वाट पहात स्वस्थ बसतात. तेव्हां त्या बाकी राहिलेल्या कर्मांचा ह्या जन्मांतल्या उपभोगाच्या योगाने नाश होऊ शकत नसल्यामुळे वर वर्णिलेल्या प्रकाराने वागणाऱ्या मनुष्यासंबंधाने देखील ‘ त्याचा हल्लींचा देह पडल्यानंतर त्याला दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नाही ’ असे निश्चित करतां येत नाही. आतां, कांहीं कर्मे शिष्टक राहतात असे ‘ जे येथे चांगले आचरण करतात. ’ (छां० ५।१०।७), ‘ नंतर बाकी राहिलेल्या (कर्मा—) च्या योगाने ’ इत्यादि श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होते.

शंका:—नित्य आणि नैमित्तिक कर्मे हीं बाकी राहिलेल्या कर्मांचा क्षय करू शकतील. उत्तर:—हे तुझे म्हणणे बरोबर नाही. या कर्मांमध्ये विरोध नाही. ज्या वस्तूंमध्ये विरोध असतो त्या वस्तूंमध्ये नाशनाशकभाव संभवतो. परंतु इतर जन्मां संचित केलेलीं जीं सुकृते त्यांचा नित्य व नैमित्तिक कर्मांशीं विरोध नाही.

३८ सुखदायक.

३९ दुःखदायक.

४० बलिष्ठ कर्मे.

४१ अ. ३ पा. १ सू. १ पहा.

४२ नित्य व नैमित्तिक अशीं हल्लीं केलीं जाणारीं कर्मे, आणि पूर्वीं केलेलीं संचित कर्मे या दोहोंमध्ये.

४३ उदा०—अंधार आणि प्रकाश. अंधार हा प्रकाशाच्या योगाने नाशय आहे म्हणजे नाश पावणारा आहे आणि प्रकाश हा अंधाराचा नाशक आहे म्हणजे नाश करणारा आहे असा त्या दोहोंमध्ये नाशय-नाशक-भाव आहे.

४४ पुण्यकर्मे.

कारण, तीं सुकृते आणि कर्मे सारखींच शुद्धस्वरूप आहेत. आतां, दुर्गति ही अशुद्धस्वरूप असल्यामुळे त्यांचा नित्यनैमित्तिक कर्मांशी विरोध आहे; म्हणून त्यांचा तीं नित्यनैमित्तिक कर्मे नाश करू शकतील. परंतु, तेवढ्यावरून 'दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नाही' असें मात्र नाही. 'कारण 'सुकृते' हें (देह उत्पन्न होण्याला) कारण आहे असें म्हणतां येतें. शिवाय दुष्कृतांचाही संपूर्ण नाश झाला असें निश्चित करतां येत नाही. शिवाय, नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या अनुष्ठानापासून 'प्रत्यवाय उत्पन्न न होणें' एवढीच गोष्ट प्राप्त होते; परंतु दुसरें फल उत्पन्न होत नाही असें म्हणण्याला कांहीं प्रमाण नाही. कारण, त्याबरोबर दुसरी (आनुषंगिक) फलेंही उत्पन्न होऊं शकतात. याच गोष्टीला अनुलक्षून आपस्तंब म्हणतो :— 'ज्याप्रमाणें फलांकरितां आम्रवृक्ष लावला असतां त्या (फलां-) बरोबर सांवली आणि सुवास हेही उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें धर्मांचें आचरण केलें असतां त्याच्या-बरोबर दुसरे (आनुषंगिक) फायदेही होतात.' शिवाय ज्याला तत्त्वज्ञान प्राप्त झालें नाही अशा कोणत्याही मनुष्याला 'मी जन्मल्यापासून मरेतोपर्यंत काम्य किंवा निषिद्ध कर्म अगदींच करणार नाही' अशी प्रतिज्ञा करतां येणार नाही. कारण, मोठमोठ्या हुषार लोकांच्या हातून देखील सूक्ष्म अपराध घडतात असें दृष्टीस पडतें. आतां ही गोष्ट संशयित आहे खरी; तथापि 'दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नाही' हें समजणें कठिणच आहे.

शिवाय, ज्ञानाच्या योगानें समजलें जाणारें असें जें जीवब्रह्मांचें ऐक्य त्याचा बोध झाला नाही, तर जीवाचा कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व हा स्वभाव असल्यामुळे त्याला कैवल्याची इच्छा देखील होणार नाही. कारण ज्याप्रमाणें अग्नीचा उष्णता हा स्वभाव अपरिहार्य आहे, त्याप्रमाणें जीवाचा कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप स्वभाव अपरिहार्यच

४५ नित्य आणि नैमित्तिक अशीं कर्मे.

४६ मनुष्यांना पवित्र करणारीं.

४७ पूर्वी केलेलीं पापकर्मे.

४८ नित्यनैमित्तिक कर्मापेक्षा पूर्वीचीं पापकर्मे ज्यास्त असल्यास त्या पापकर्मांचा नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या योगानें नाश होण्याचा संभव नसल्यामुळे 'माझीं सर्व पापकर्मे नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या योगानें नष्ट झालींच' अशी खात्री कोणालाही देतां येत नाही.

४९ 'प्रत्यवाय उत्पन्न न होणें' या गोष्टीबरोबर.

५० आनुषंगिक म्हणजे साहजिक रीतीनें प्राप्त होणारीं स्वर्ग वगैरे फले.

५१ 'जन्मल्यापासून मरेतोपर्यंत एखादें तरी काम्य किंवा निषिद्ध कर्म प्रत्येक प्राण्यानें केलेलें असणारच' ही गोष्ट.

५२ अपरिहार्य आहे म्हणजे त्याला तो स्वभाव कधीही टाकतां येत नाही.

आहे. शंका:—जीवाला जें अनर्थावह आहे तें कर्तृत्वभोक्तृत्वाचें कार्य आहे; त्या कर्तृत्वभोक्तृत्वाची शक्ति त्याला अनर्थावह नाही. तेव्हां कार्याचा त्याग केला असता शक्ति शिष्टक राहिली तरी देखील जीवाला मोक्ष मिळू शकतो. उत्तर:—हे तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण शक्ति असली तर कार्य अवश्य उत्पन्न होणारच. शंका:—इतर कारणांचें साहाय्य असल्यावांचून नुसती शक्ति कार्य उत्पन्न करित नाही. म्हणून ती शक्ति एकटी राहिली तरी कांहीं अडचण उत्पन्न होत नाही. (उत्तर—) हेही तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण शक्तिरूप संबधानें कारणांचा देखील जीवाशी नित्यसंबंधच आहे. तेव्हां, जीवाचा कर्तृत्वभोक्तृत्व हा स्वभाव असल्यामुळें ज्ञानाच्या योगानें समजलें जाणारें असें जीवब्रह्मांचें ऐक्य जोंपर्यंत समजलें नाही तोंपर्यंत जीवाला मोक्ष मिळण्याची मुळीच आशा नाही. शिवाय, ‘(मोक्षाप्रत) जाण्याला दुसरा मार्ग नाही.’ (श्वे० ३।८) ही श्रुति मोक्षाला ज्ञानावांचून दुसरा मार्ग नाही असें सांगते. शंका:—जीव परमात्म्याहून भिन्न नाही असें मानलें तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें प्रवृत्त होत नसल्यामुळें सर्व व्यवहार लुप्त होईल. उत्तर:—हे तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, ज्याप्रमाणें जागृतिकालापूर्वी स्वप्नांतील व्यवहार सुरू असतात, त्याप्रमाणें आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें सुरू असण्यास कांहीं हरकत नाही. श्रुति देखील ‘जेथें भेद असल्यासारखा भासतो तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो’ (बृ० ४।५।१५) इत्यादि वाक्यांत अज्ञानावस्थेमध्ये प्रत्यक्ष वगैरे व्यवहार सुरू असतात असें सांगून पुन्हां ‘परंतु जेथें याला सर्व आत्मभूतच झालें तेथें तो कशानें काय पाहील?’ (बृ० ४।५।१५) इत्यादि वाक्यांत ज्ञानावस्थेमध्ये ते व्यवहार सुरू नसतात असें सांगते. तेव्हां अशा रीतीनें परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याच्या ठिकाणी ‘ब्रह्म जाण्याचें स्थान आहे’ वगैरे ज्ञान बाधित होत असल्यामुळें त्याला गति आहे असें कोणत्याही रीतीनें उपपादन करतां येत नाही.

शंका:—तर मग गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती कशाला अनुलक्षून आहेत? उत्तर:—त्या श्रुती सगुण विद्येला अनुलक्षून आहेत असें म्हणतां येतें. म्हणूनच कांहीं ठिकाणीं पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणामध्ये गति सांगितली आहे, कांहीं

५३ सुखदुःखोपभोगरूप संसार हें कर्तृत्वभोक्तृत्वाचें कार्य होय.

५४ कर्तृत्व-भोक्तृत्वाची शक्ति म्हणजे कर्तृत्वभोक्तृत्वस्वरूप स्वभाव.

५५ देश, काल वगैरे इतर कारणांचें.

५६ म्हणजे देश, काल वगैरे कारणें हीं जरी प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नाहीत, तरी तीं शक्तिरूपानें जीवाशीं नित्यसंबद्धच आहेत.

५७ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा.

ठिकाणीं पर्यंकविद्येच्या प्रकरणामध्ये सांगितली आहे व कांहीं ठिकाणीं वैश्वानरविद्येच्या प्रकरणामध्ये सांगितली आहे. आतां ज्या ठिकाणीं ब्रह्माच्या प्रकरणामध्ये देखील गति सांगितली आहे, उदा०—‘प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे’ (छां० ४।१०।५), ‘आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्ये कमलासारखा लहानसा राजवाडा दिसतो’ (छां० ८।१।१) इत्यादि ठिकाणीं, त्या ठिकाणीं देखील ‘वाँमनी’ वगैरे आणि ‘सत्यकाम’ वगैरे विशेषणांवरून सगुण ब्रह्मच उपास्य आहे असें समजतें; म्हणून तेथें (सगुणब्रह्मासंबंधानें) गति संभवते. परंतु, परब्रह्मासंबंधानें ज्याप्रमाणें ‘त्याचे प्राण निघून जात नाहीत’ (बृ० ४।४।८) या श्रुतींत गतीचा निषेध केला आहे, त्याप्रमाणें गति सांगितलेली कोठेंही आढळत नाही. आतां, ‘ब्रह्मवेत्ता पर (ब्रह्मा—) प्रत प्राप्त होतो’ (तै० २।१।१) इत्यादि श्रुतीमध्ये जरी गत्यर्थ ‘आप्’ हा धातु घातलेला दृष्टीस पडतो; तरी वर वर्णिलेल्या न्यायानें देशान्तराप्रत प्राप्ति (हा आप् धातूचा अर्थ) संभवत नसल्यामुळे ‘अविद्येनें कल्पिलेल्या नामरूपांचा लय होऊन जीव स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो’ या अर्थानेंच तेथें ‘आप्’ धातु घातला आहे असें समजावें. ‘ब्रह्म असूनच तो ब्रह्मामध्ये लीन होतो’ (बृ० ४।४।६) इत्यादि श्रुतींतल्याप्रमाणें येथें समजावें.

शिवाय, परब्रह्मासंबंधानें गति सांगितली आहे असें मानलें असतां ती प्ररोचनाकर्करितां सांगितली आहे किंवा अनुचिंतनाकर्करितां सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे. आतां, प्रथमतः गतीचें प्रतिपादन केल्यानें ब्रह्मवेत्त्याचें प्ररोचन केलें जात नाही. कारण स्वसंवेद्य आणि प्रत्यक्ष असें जे विद्येनें दिलेलें स्वास्थ्य त्याच्या योगानेंच तें (प्ररोचन) सिद्ध होत आहे. तसेंच, जें नित्यसिद्ध अशा मोक्षाचें प्रतिपादन करतें आणि ज्याचें फल साध्यरूप नाही अशा ज्ञानाला गतीच्या अनुचिंतनाची कांहीं जरूर आहे असें म्हणतां येत नाही. तेव्हां यावरून गति ही अपर-

५८ अ. ३ पा. ३ सू. २७ टी. १ पहा.

५९ अ. १ पा. २ सू. २४ टी. १ पहा.

६० कर्माचीं फलें देणारा.

६१ ब्रह्मविद्येसंबंधानें मनुष्याच्या मनामध्ये आवड उत्पन्न व्हावी याकरितां. ‘ब्रह्मविद्येच्या योगानें ब्रह्मसभेप्रत गमन करतां येतें’ असें सांगितलें म्हणजे अर्थातच ब्रह्मविद्येविषयी आवड उत्पन्न होते.

६२ विचार करण्याकरितां.

६३ आत्मज्ञानामुळे प्राप्त झालेली सुखकारक स्थिति.

६४ मार्गाच्या.

६५ कारण, जी गोष्ट गमन केल्यानें साध्य होणारी असते तिच्या संबंधानेंच मार्गाचा विचार अवश्य करावा लागतो असें प्रसिद्ध आहे.

ब्रह्मासंबंधानें सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. आतां, परब्रह्म आणि अपरब्रह्म यांच्यामधील भेद समजला नसल्यामुळें अपरब्रह्मासंबंधानें गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीचा लोक बळेंच परब्रह्माशीं संबंध जोडतात असें समजावें.

शंकाः—तर मग एक पर आणि एक अपर अशीं दोन ब्रह्में आहेत काय ? उत्तर—होय. दोन ब्रह्में आहेत. कारण पुढील श्रुतींत तसें सांगितलेलें दृष्टीस पडतें :— ‘ हे सत्यकामा ! जो ओंकार तें हें खरोखर पर आणि अपर ब्रह्म होय ’ (प्र. ५।२) इत्यादि. शंकाः—तर मग परब्रह्म कोणतें आणि अपरब्रह्म कोणतें ? उत्तरः—जेव्हां अविद्येनें कल्पिलेल्या नामरूपें वगैरे भेदांचा निषेध करून ‘ जें स्थूल नाही ’ इत्यादि शब्दांनीं ब्रह्माचा उपदेश केला जातो तें परब्रह्म होय. आणि जेव्हां त्याच ब्रह्माचा उपासनेकरितां नामरूपें वगैरे कांहीं भेदांनीं^{६६} युक्त अशा रूपानें म्हणजे ‘ तो मनोमय आहे, त्याचे प्राण हें शरीर आहे, तो तेजोरूप आहे ’ (छां० ३।१।२) इत्यादि शब्दांनीं उपदेश केला जातो तें अपरब्रह्म होय. शंकाः—असें मानलें असतां ब्रह्म अद्वितीय आहे असें सांगणाऱ्या श्रुती विरुद्ध होतील. उत्तरः—अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें तीं (ब्रह्माला) उपाधिरूप असल्यामुळें (ब्रह्मामध्ये पर आणि अपर असा भेद संभवतो) असें या शंकेचें समाधान आम्हीं मागें केलेंच आहे. आतां त्या अपरब्रह्माच्या उपासनेजवळ ‘ तो जर पितृलोकाची इच्छा करील ’ (छां० ८।२।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये जीं त्या उपासनेचीं ‘ जगाचें ऐश्वर्य ’ वगैरे फलें सांगितलीं आहेत तीं संसारावस्थेलाच अनुलक्षून आहेत. कारण (अपर ब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याच्या) अविद्येचा नाश झालेला नाही. आणि ज्याअर्थी तीं फलें विशेष प्रकारच्या देशाशीं संबद्ध आहेत, त्याअर्थी तीं प्राप्त करून घेण्याकरितां जीव (त्या देशांत) जातो असें मानण्यांत कांहीं विरुद्ध नाही. आतां, आत्मा जरी सर्वव्यापी आहे, तरी ज्याप्रमाणें घट वगैरे उपाधी जाऊं लागल्या म्हणजे आकाश जातें असें म्हणतात, त्याप्रमाणें बुद्धि वगैरे उपाधी जाऊं लागल्या म्हणजे जीव जातो असें म्हणण्याची वहिवाट आहे ही गोष्ट आम्हीं अ० २ पा० ३ सू० २९ मध्ये सांगितली आहे. तेव्हां यावरून अ० ४ पा० ३ सू० ७ मध्ये जें मत सांगितलें आहे तोच सिद्धान्त होय असें सिद्ध झालें. आतां अ० ४ पा० ३ सू० १२ मध्ये जें दुसरें मत प्रदर्शित केलें आहे तें केवळ (शिष्यांच्या) बुद्धीचा विकास व्हावा एवढ्याकरितांच केलें आहे असें समजावें. (१४)

[आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पंधरावें आणि सोळावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. १५) ‘ सगुण विद्या

६६ विशेषप्रकारच्या धर्मांनीं.

जाणणाऱ्या लोकांना एक अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेतो ' असें पूर्वी सांगितले. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्माच्या नाम वगैरे चिन्हांची उपासना करणारे जे लोक आहेत त्यांना देखील तो अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेतो; कारण, त्यांना वगळण्याचें कांहीं कारण दिसत नाही. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं चिन्हांच्या उपासना करणाऱ्या लोकांना तो पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेत नाही. कारण, त्या उपासनांमध्ये ब्रह्मप्राप्तीचा संकल्प नाही. आणि ' जशी उपासना असते तसें फल प्राप्त होतें ' असें श्रुतीमध्येच सांगितले आहे. आतां, पंचाग्निविद्येमध्ये जरी ब्रह्मप्राप्तीचा संकल्प नाही, तरी तेथें श्रुतीनें तसें मुद्दाम सांगितले असल्यामुळे ' ते पंचाग्निविद्या जाणणारे लोक ब्रह्मलोकाप्रत जातात ' असें मानतां येतें. (सू. १६) शिवाय, नाम वगैरे चिन्हांच्या उपासनांची निरनिराळीं फले छांदोग्य वगैरे श्रुतीमध्ये सांगितलीं आहेत. त्यावरून अर्थातच त्या लोकांना ' ब्रह्मलोकप्राप्ति ' हें फल मिळत नाही असें समजतें. तेव्हां ' त्याशिवाय बाकीचे सगुण विद्या जाणणारे लोक ब्रह्मलोकाप्रत जातात ' असें सिद्ध झालें.]

अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण

उभयथाऽदोषात्तत्क्रतुश्च ॥ १५ ॥

१५ प्रतीकांचा आश्रय न करणाऱ्यांना (तो) नेतो
असें बादरायण म्हणतो. दोन्ही तऱ्हा (मानिल्या)
असतां दोष (येत) नाही. कारण त्या (ब्रह्मा-)
चा जो संकल्प करतो तो—(च ब्रह्माप्रत प्राप्त
होतो). (६)

जीवाची जी गति सांगितली आहे ती कार्यब्रह्माला अनुलक्षून सांगितली आहे,

१ ब्रह्माच्या चिन्हांचा.

२ ब्रह्माचीं जीं ओम् वगैरे चिन्हे त्यांची उपासना न करतां जे, मनोमयत्व वगैरे विशेष धर्मांनीं युक्त अशा सगुण ब्रह्माचीच उपासना करतात त्यांना.

३ तो नेतो म्हणजे विजेमधील अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेतो;

४ कांहीं लोकांना म्हणजे चिन्हांची उपासना करणाऱ्यांना नेत नाही; आणि कांहीं लोकांना म्हणजे विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं युक्त अशा सगुण ब्रह्माची उपासना करणाऱ्यांना नेतो या दोन तऱ्हा होत.

५ तेव्हां अर्थातच चिन्हांची उपासना करणारा मनुष्य हा ब्रह्माचा संकल्प करीत नसल्यामुळे तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होत नाही असें सिद्ध होतें.

परब्रह्माला अनुलक्षून सांगितली नाही असे (येथपर्यंत) सिद्ध केले. आतां, असा संशय येतो कीं अमानुष पुरुष हा सामान्य रीतीनेच कार्यब्रह्माचा आश्रय करणाऱ्या सर्व जीवांना ब्रह्मलोकाप्रत नेतो किंवा त्यांपैकी कांहीं जीवांनाच नेतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे सर्वच ज्ञानी लोक परब्रह्माहून भिन्न अशा (कार्यब्रह्मा—) प्रत जातात. कारण, अ० ३ पा० ३ सू. ३१ मध्ये ही गति सामान्य रीतीनेच (सगुणब्रह्माच्या) भिन्न भिन्न अशा सर्व विद्यांना अनुलक्षून सांगितली आहे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—‘ प्रतीकांचा आश्रय न करणाऱ्यांना ’ इत्यादि. प्रतीकांचा आश्रय करणारे जे जीव आहेत त्यांच्या खेरीज बाकीचे जे कार्यब्रह्माचा आश्रय करणारे जीव आहेत त्या सर्वांना तो (अमानुष पुरुष) ब्रह्मलोकाप्रत नेतो असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. अशा रीतीनें दोन तऱ्हा मानिल्या असतां कांहीं दोष येत नाही. आतां अनियमाचा जो न्याय दिला आहे तो प्रतीकोपासनांखेरीज बाकीच्या सर्व उपासनांना लागू आहे असें म्हणतां येतें. (सूत्रकारांनीं) ‘ कारण, त्या (ब्रह्मा.) चा जो संकल्प करतो ’ या वाक्यांत वरील दोन तऱ्हा मानण्याचें कारण दिलें आहे असें समजावें. जो ब्रह्माचा संकल्प करतो तो ब्रह्माच्या ऐश्वर्याप्रत प्राप्त होतो असें म्हणणें बरोबरच आहे. कारण, ‘ ज्या ज्या रूपानें (मनुष्य) त्या (ईश्वरा—) ची उपासना करतो तद्रूपच तो होतो ’ अशी श्रुति आहे. आतां, प्रतीकोपासनांमध्ये ब्रह्माचा संकल्प नाही. कारण त्या उपासनांमध्ये प्रतीकेच प्रधान असतात. शंका:—जो ब्रह्माचा संकल्प करित नाही असा मनुष्य देखील ब्रह्माप्रत जातो असें श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे. उदा०—पंचाग्निविद्येमध्ये ‘ तो या (जीवां—) ना ब्रह्माप्रत नेतो ’ (छां० ५।१०।२) या ठिकाणीं. उत्तर:—ज्या ठिकाणीं तसें सांगितलें आहे त्या ठिकाणीं तसें मानतां येईल. परंतु जेथें असा अपवाद सांगितला नाही, ‘ त्या (ब्रह्मा—) चा जो संकल्प करतो ’ या वाक्यांत दिलेला जो सामान्य न्याय त्याच्या अनुरोधानें ‘ ब्रह्माचा संकल्प करणारे लोकच त्या ब्रह्माप्रत प्राप्त होतात, इतर लोक प्राप्त होत नाहीत ’ असें निश्चित करतां येतें. (१५)

६ ही गति अमक्याच विद्येला अनुलक्षून सांगितली आहे असा नियम घेण्याला कांहीं प्रमाण नाही. हाच ‘ अनियमाचा न्याय ’ होय.

७ मागील टीप ६ पहा.

८ हें पुढील सूत्रांत स्पष्ट होईल.

९ अंतरिक्ष, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष, आणि स्त्री या पांच पदार्थांच्या ठिकाणीं अग्नीची भावना करावी इतकेंच फक्त पंचाग्निविद्येमध्ये सांगितलें आहे; ब्रह्मप्राप्तीचा संकल्प करण्याविषयीं तेथें कांहींही सांगितलें नाही.

विशेषं च दर्शयति ॥ १६ ॥

१६ आणि (श्रुति फलाचें) आधिक्य दाखविते. (६)

नाम वगैरे ज्या प्रतीकोपासना आहेत त्यांपैकीं पूर्व पूर्व उपासनेच्या फलापेक्षां उत्तर उत्तर उपासनेचें फल अधिक आहे असें श्रुति सांगते. उदा०—‘ जोंपर्यंत नांवाची गति आहे, तोंपर्यंत हा यथेच्छ संचार करतो ’ (छां० ७।१।५); ‘ वाणी खरोखर नांवापेक्षां मोठी आहे ’ (छां० ७।२।१); जोंपर्यंत वाणीची गति आहे, तोंपर्यंत हा यथेच्छ संचार करतो ’ (छां० ७।२।२); ‘ मन खरोखर वाणीपेक्षां मोठें आहे ’ (छां० ७।३।१) इत्यादि. आतां हें जें फलाचें आधिक्य सांगितलें आहे तें ह्या उपासनाप्रतीकांवर अवलंबून असल्यामुळें जुळतें. जर ह्या उपासना ब्रह्मावर अवलंबून असत्या तर ब्रह्म एकच असल्यामुळें फलाचें आधिक्य कसें संभवलें असतें ? तेव्हां यावरून प्रतीकांवर अवलंबून असलेल्या ज्या उपासना आहेत त्यांचीं इतर उपासनांच्या सारखीं फलें नाहींत असें सिद्ध झालें. (१६)

अध्याय ४ पाद ३ समाप्त.

अध्याय ४ पाद ४

[आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्ये बावीस सूत्रें आणि सात अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्ये पहिल्या सूत्रापासून तिसऱ्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं देवलोक वगैरेप्रमाणें मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं देखील जीवांना कांहीं निराळें रूप प्राप्त होतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं जीवाला कांहीं निराळें रूप प्राप्त होत नाहीं, तर तो त्या वेळीं आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो. कारण, श्रुतीमध्ये ‘ स्वरूपानें व्यक्त होतो ’ असें सांगितलें आहे. (सू० २) आतां, जरी मुक्त होण्याच्या पूर्वी देखील जीव हा आत्मरूपानेंच व्यक्त आहे, तरी त्या वेळीं तो अज्ञानी असल्यामुळें आंधळा असल्यासारखा असतो. म्हणून त्या वेळीं त्याला ‘ मला सुख होतें, दुःख होतें ’ अशा अनेक गोष्टींचा भास होतो. आणि मुक्त झाला म्हणजे मात्र त्याचे सर्व प्रकारचे भ्रम दूर होतात. आतां ‘ मुक्त झाला ’ असें जरी लोकांमध्ये म्हणतात,

१ ब्रह्माचें चिन्ह असें जें नांव त्याची ब्रह्मरूपानें उपासना करणारा.

२ ब्रह्माचें चिन्ह अशी जी वाणी तिची ब्रह्मरूपानें उपासना करणारा.

तरी त्या 'झाला' या क्रियापदावरून 'तो नवीन उत्पन्न झाला' असे समजूं नये, तर 'त्याचा संसारबंध गेला' इतकाच अर्थ समजावा. ज्याप्रमाणें 'निरोगी झाला' या वाक्याचा 'रोग गेला' इतकाच अर्थ समजतात त्याप्रमाणेंच हे होय. (सू. ३) आतां छांदोग्य वगैरे कांहीं श्रुतींमध्ये मोक्षावस्थेचें वर्णन करतांना 'जीवात्मा हा परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन' असें जें म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं 'ज्योति' या शब्दाचा 'पंचमहाभूतांपैकीं तेज' हा अर्थ समजूं नये. कारण, तो अर्थ घेतला तर तेज हा विकार असल्यामुळें 'मुक्त जीव फिरून विकारस्वरूप होतो' असें मानावें लागेल; तर त्या 'ज्योति' या शब्दाचा 'आत्मा' असाच अर्थ समजावा; आणि तेथें प्रकरण देखील परमात्म्याचेंच चालूं आहे.]

संपद्याविर्भावः स्वेनशब्दात् ॥ १ ॥

१ (जीव हा ब्रह्माशीं) एक होऊन (आत्मरूपानें)
व्यक्त होतो. कारण (श्रुतीमध्ये) ' स्व '
शब्द आहे. (१)

'अशा रीतीनें हा संप्रसाद (जीव) या शरीरापासून निघून उत्कृष्ट ज्योतीशीं ऐक्य पावून स्वरूपानें व्यक्त होतो' (छां० ८।१२।३) अशी श्रुति आहे. आतां येथें असा संशय येतो कीं हा जीव देवलोक वगैरे उपभोगाच्या स्थानांतल्याप्रमाणें येथें एखाद्या आगंतुक धर्मानें व्यक्त होतो, किंवा फक्त आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं इतर स्थानांतल्याप्रमाणें येथेही तो एखाद्या आगंतुक धर्मानेंच व्यक्त होतो; कारण, मोक्ष देखील एक प्रकारचें फलच आहे असें प्रसिद्ध आहे; आणि 'व्यक्त होणें' हा शब्द 'उत्पन्न होणें' या शब्दाचाच पर्याय शब्द आहे. जर जीव हा केवळ स्वरूपानेंच व्यक्त होईल, तर पूर्वीच्या अवस्थांमध्ये देखील तें त्याचें स्वरूप व्यक्त होईल. कारण, वस्तूचें स्वरूप कधीही नष्ट होत नाहीं. तेव्हां यावरून जीव हा एखाद्या (आगंतुक) धर्मानेंच व्यक्त होतो असें सिद्ध होतें.

१ 'आत्मा' या रूपानें.

२ प्रसन्न झालेला.

३ परमात्मरूप ज्योतीशीं.

४ 'आत्मा' या रूपानें.

५ नवीन.

६ तेव्हां त्या नवीन मिळालेल्या फलाच्या उपभोगाकरितां या जीवात्म्याला एखादें नवीन रूप अवश्य घेतलें पाहिजे असें अर्थातच सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जीव हा केवळ आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो, दुसऱ्या (आगंतुक) धर्मानें व्यक्त होत नाही. कशावरून ? ' स्वरूपानें व्यक्त होतो ' या वाक्यांतील ' स्व ' या शब्दावरून. (आत्मरूपानें व्यक्त होतो असें मानलें) नाही, तर ' स्व ' हें विशेषण संभवणार नाही. शंका:— ' स्व ' या शब्दाचा ' स्वतःचें ' असा अर्थ आहे असें मानतां येईल. उत्तर:—हें तुझे म्हणणें बरोबर नाही. कारण, मग ही गोष्ट सांगण्याची जरूर नाही. ज्या रूपानें एखादी वस्तु व्यक्त होते तें रूप त्या वस्तूचें स्वतःचेंच आहे असें म्हणतां येतें. तेव्हां श्रुतीमधलें ' स्व ' हें विशेषण निरर्थक होईल. परंतु त्या शब्दाचा ' आत्मा ' असा अर्थ मानला म्हणजे तें विशेषण सार्थक होतें. तेव्हां वरील श्रुतीचा अर्थ असा:— ' जीव हा केवळ आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो, दुसऱ्या आगंतुक रूपानें व्यक्त होत नाही. ' (१).

तर मग पूर्वीच्या अवस्थांमध्ये आणि सध्यांच्या अवस्थेमध्ये जीवाचें स्वरूप हें सारखेंच नष्ट होत नसल्यामुळे या अवस्थांमध्ये भेद काय ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

मुक्तः प्रतिज्ञानात् ॥ २ ॥

२ आतां तो मुक्त होतो. कारण (श्रुतीनें तशी)

प्रतिज्ञा केली आहे. (१)

जो येथें ' व्यक्त होतो ' असें म्हटलें आहे तो आतां सर्व बंधांपासून मुक्त होऊन शुद्ध आत्मरूपानेंच राहतो. आणि, पूर्वी ' हा अंध होतो, ' ' हा जणू काय रडतो ', ' हा पूर्ण नाशाप्रतच प्राप्त होतो ' (छां० ८।१।१०।११) या श्रुतीच्या

७ जर जीव हा एखाद्या निराळ्याच नवीन रूपानें व्यक्त होईल, तर तें जें निराळें रूप तें आत्मरूप नसल्यामुळे श्रुतीमधीलच ' स्व ' (म्हणजे आत्मा) हें विशेषण संभवणार नाही.

८ तेव्हां तें जें निराळें रूप तें जीवाचें स्वतःचें असल्यामुळे ' स्व ' हें विशेषण संभवतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ संसारांतील निरनिराळ्या अवस्थांमध्ये.

२ मोक्षावस्थेमध्ये.

३ ' जागेपणीं हें जें पाण्यामध्ये आपलें प्रतिबिंब पडतें हा आत्मा ' असा प्रजापतीनें इंद्राला आत्म्याचा उपदेश केल्यानंतर ' आपण अंध (आंधळे) असल्यास हा प्रतिबिंबरूप आत्माही अंध होतो ' असा त्या आत्म्याचा इंद्रानें दोष दाखविला. हा दोष दाखविण्यांत ' तू जो सांगितलेला आत्मा तो आत्मा नव्हे ' असें सांगण्याचा इंद्राचा हेतु होता. कारण, आत्मा हा

अनुरोधाने तीन अवस्थानां क्लृप्त अशा आत्मरूपाने तो राहिला होता असे समजते. असा या अवस्थामध्ये भेद आहे. शंकाः—‘आतां हा मुक्त होतो’ असे कशावरून समजते? उत्तरः—श्रुतीची प्रतिज्ञा आहे यावरून. उदा०—‘हाच तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन’ (छां० ८।९।३) या वाक्यामध्ये अवस्थात्रयरूप दोषाने रहित असा आत्माच समजावून सांगण्याचा विषय आहे अशी प्रतिज्ञा करून आणि ‘त्या देहमुक्त झालेल्या (आत्म्या-) ला प्रिय आणि अप्रिय स्पर्श करित नाहीत’ (छां० ८।१२।१) असा उपन्यास करून ‘तो स्वरूपाने व्यक्त होतो, तो उत्तम पुरुष होय’ (छां० ८।१२।३) असा श्रुति उपसंहार करते. तसेच, आख्यायिकेच्या आरंभी देखील ‘जो हा पापरहित आत्मा’ (छां० ८।७।१) इत्यादि वाक्यांमध्ये मुक्त असाच आत्मा सांगण्याची श्रुतीने प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, मोक्षाची जी फलरूपाने प्रसिद्धि आहे ती केवळ बंधनिवृत्तीवरच अवलंबून आहे, नूतन वस्तूच्या उत्पत्तीवर अवलंबून नाही. तसेच, ‘व्यक्त होणे’ हा जो ‘उत्पन्न होणे’ या शब्दाचा पर्याय आहे तो देखील पूर्वीच्या अवस्थेलाच अनुलक्षून आहे. ज्याप्रमाणे मनुष्याचा रोग गेला म्हणजे त्याच्या संबधाने ‘तो निरोगी झाला’ असे म्हणतात, त्याप्रमाणेच हे होय. तेव्हां कांहीं दोष येत नाही. (२)

दोषरहित आहे असे इंद्राने ऐकिले होते. नंतर पुनः प्रजापतीने ‘स्वप्नामध्ये जो संचार करतो तो आत्मा’ असा उपदेश केला. त्याचा देखील ‘हा जणू काय रडतो’ असा इंद्राने दोष दाखविला. एखादी वाईट गोष्ट ऐकून स्वप्नामधील आत्मा देखील रडत असल्यासारखा वाटतो. तेव्हां इंद्राने दाखविलेला हा दोष बरोबरच आहे. नंतर पुनः प्रजापतीने ‘निद्रावस्थेचा जो अनुभव घेतो तो आत्मा’ असा उपदेश केला त्याचा देखील ‘हा पूर्ण नाशाप्रतच प्राप्त होतो’ असा इंद्राने दोष दाखविला. निद्रावस्थेमध्ये आत्म्याला कांहींच ज्ञान होत नसल्यामुळे तो नष्ट झाल्यासारखाच असतो. तेव्हां हाही इंद्राने दाखविलेला दोष बरोबरच आहे. एकंदरीत, तिन्ही अवस्थानां युक्त अशा रूपाने सांगितलेला जो आत्मा तो आत्मा नव्हे असे या श्रुतीचे तात्पर्य आहे.

४ संसारावस्था आणि मोक्षावस्था यांमध्ये.

५ हे प्रजापति इंद्राला सांगत आहे.

६ इंद्र आणि प्रजापति यांच्या आख्यायिकेच्या.

७ मोक्षाला जे ‘फल’ असे म्हणतात त्याचा ‘मोक्ष म्हणून एक नवीन वस्तु उत्पन्न होते’ असा अभिप्राय नाही, तर त्याचा इतकाच अभिप्राय आहे की, जीवाचा जो हा अनादि कालापासून असलेला संसारबंध तो मोक्षावस्थेमध्ये निवृत्त होऊन जीवाला मूळची स्थिति प्राप्त होते.

८ एखादा मनुष्य रोगांतून बरा झाल्यानंतर त्याच्या संबधाने ‘आतां हा निरोगी झाला’ असे म्हणतात. आतां ‘निरोगी मनुष्य रोगांतून बरा झाला’ याचा अर्थ ‘तो नवीन उत्पन्न झाला’ असा होत नाही; तर ‘त्याचा रोग गेला’ असाच होतो. त्याप्रमाणेच ‘स्वरूपाने व्यक्त होतो’ या श्रुतीचे तात्पर्य ‘तो एखाद्या नवीन रूपाने उत्पन्न होतो’ असे नाही; तर ‘याचा संसारबंध सुटला’ इतकेच आहे असे समजावे.

आत्मा प्रकरणात् ॥ ३ ॥

३ प्रकरणावरून (ज्योति म्हणजे) आत्मा होय
(असें समजतें). (१)

शंका:—‘ जीव मुक्त होतो ’ असें कसें म्हणतां ? कारण, ‘ उत्कृष्ट ज्योतीशीं ऐक्य पावून ’ (छां० ८।१२।३) या श्रुतीमध्ये जीवाचा कार्यवस्तूंमध्येच अंतर्भाव होतो असें सांगितलें आहे. कारण, ‘ ज्योति ’ हा शब्द ‘ भौतिक ज्योति ’ या अर्थी रूढ आहे; आणि कार्यवस्तूंच्या पलीकडे गेला नाहीं असा कोणताही मनुष्य मुक्त होऊं शकत नाहीं. कारण; ‘ कार्य हें विनाशी आहे ’ असें प्रसिद्ध आहे. उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण, प्रकरणावरून येथें ‘ ज्योति ’ या शब्दाचा ‘ आत्मा ’ हाच अर्थ आहे असें समजलें पाहिजे. ‘ जो आत्मा पापरहित, जरारहित ’ (छां० ८।७।१) या वाक्यामध्ये परमात्माच प्रकृत आहे. तेव्हां येथें एकाएकीं भौतिक ज्योतीचें ग्रहण करतां येत नाहीं. कारण, तसें केलें असतां ‘ प्रकृत गोष्टीचा त्याग ’ आणि ‘ अप्रकृत गोष्टीचा स्वीकार ’ असे दोन दोष येतील. शिवाय, ‘ ज्योति ’ हा शब्द ‘ आत्मा ’ या अर्थीही योजिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—‘ त्या ज्योतींच्या ज्योतीचीं उपासना करतात ’ (बृ० ४।४।१६). या गोष्टीचें सविस्तर विवेचन आम्हीं अ० १ पा० ३ सू० ४० यामध्ये केलें आहे. (३)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये चौथें एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू. ४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मोक्षावस्थेमध्ये जीव हा परमात्म्यापासून विभक्त असाच असतो. कारण, ‘ तो तेथें संचार करतो ’ असा श्रुतीमध्ये त्या दोघांचा भेदानें निर्देश केला आहे. ह्या श्रुतीमध्ये ‘ तेथें ’ या शब्दानें घेतलेला ‘ परमात्मा ’ ही संचार करण्याची जागा आहे, आणि जीव हा संचार करणारा आहे असें समजतें. तसेंच ‘ परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन ’ ह्या श्रुतीमध्येहि त्यांचा भेदानें निर्देश केला आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा जो भेदानें निर्देश केला आहे तो गौण आहे. कारण, अनेक श्रुतींवरून ‘ मोक्षावस्थेमध्ये जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें अत्यंत ऐक्य असतें ’ असें समजतें. शिवाय मुमुक्षु मनुष्यांचा संकल्पही ‘ मी परमात्मरूप व्हावें ’ असाच असतो. तात्पर्य, ‘ मोक्षावस्थेमध्ये कोणत्याही तऱ्हेनें भेदाची कल्पना करूं नये ’ असें सिद्ध झालें.]

१ पंचमहाभूतांपैकीं तेज. ही कार्यवस्तूच आहे.

२ प्रसिद्ध.

३ परमात्मा ही प्रकृत गोष्ट होय.

४ ‘ पंचमहाभूतांपैकीं तेज ’ ही अप्रकृत गोष्ट होय.

५ परमात्म्याची.

अविभागेन दृष्टत्वात् ॥ ४ ॥

४ (मुक्त जीव हा ब्रह्माशीं) अविभक्त (असा राहतो).

कारण (श्रुतीमध्ये तसें) दृष्टीस पडतें. (२)

आतां, उत्कृष्ट ज्योतीशीं ऐक्य पावून जो (जीव) स्वरूपानें व्यक्त होतो तो परमात्म्यापासून विभक्तच राहतो किंवा परमात्म्याशीं अविभक्त असाच राहतो असा विचार प्राप्त होतो. येथें कोणाला असें वाटेल कीं ' तो तेथें संचार करतो ' (छां० ८।१२।३) या श्रुतीमध्ये आश्रय आणि आश्रित यांचा निर्देश केला असल्यामुळे, व ' ज्योतीशीं ऐक्य पावून ' (छां० ८।१२।३) या श्रुतीमध्ये कर्ता आणि कर्म यांचा निर्देश केला असल्यामुळे जीव हा परमात्म्यापासून विभक्त राहतो.

म्हणून सूत्रकार त्याला बोध करतात. (तो असा:-) जीव हा मुक्त होऊन परमात्म्याशीं अविभक्त असाच राहतो. कशावरून ? श्रुतीमध्ये तसें दृष्टीस पडतें यावरून. उदा०—' तें तूं आहेस ' (छां० ६।८।७); ' मी ब्रह्म आहे ' (बृ० १।४।१०); ' जेथें तो दुसरे कांहीं पाहत नाही ' (छां० ७।२।४।१) ' तेथें दुसरें कांहीं नाही कीं जें तो त्या (परमात्म्या-) हून निराळें आणि विभक्त असें पाहील ' (बृ० ४।३।२३) इत्यादि श्रुती परमात्मा अविभक्त आहे असेंच दाखवितात. आतां, जसें ज्ञान असतें तसेंच फल प्राप्त होतें असें ' तो त्या (ब्रह्मा-) चा संकल्प करतो (म्हणून त्याला ब्रह्मलोक प्राप्त होतो) ' या न्यायाला अनुसरून मानणें रास्त आहे. ' ज्याप्रमाणें हे गौतमा ! शुद्ध उदक शुद्ध उदकामध्ये मिसळलें

१ ब्रह्माहून निराळा नव्हे (म्हणजे ब्रह्मरूप) असा.

२ निराळाच.

३ ' तेथें (म्हणजे परमात्म्याच्या ठिकाणीं) ' हा आश्रयाचा (म्हणजे अधिकरणाचा) निर्देश होय. आणि ' तो (म्हणजे जीवात्मा) ' हा आश्रिताचा (म्ह. परमात्म्याच्या ठिकाणीं राहणाऱ्याचा) निर्देश होय. आतां आश्रयापेक्षां आश्रित हा निराळा असतो हें प्रसिद्धच आहे.

४ ' ज्योतीशीं ऐक्य पावून ' म्हणजे ' ज्योतीप्रत प्राप्त होऊन ' या श्रुतीमध्ये ज्योतीप्रत हा कर्माचा निर्देश केला आहे, आणि ' तो प्राप्त होऊन ' हा कर्ता (म्हणजे प्राप्त होणारा) जो जीव त्याचा निर्देश केला आहे. आतां कर्मापेक्षां कर्ता निराळा असतो हें प्रसिद्धच आहे.

५ ' हे जीवा तूं तें म्ह. ब्रह्म आहेस ' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

६ जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य आहे.

७ तेव्हां जीवाला वर दाखविलेल्या श्रुतीवरून ' मी परमात्माच आहे ' असें ज्ञान होत असल्यामुळे त्याला तसेंच फल प्राप्त होतें; म्हणजे तो जीव परमात्मरूपच होतो असें सिद्ध झालें.

असतां तसेंच होतें, त्याप्रमाणें ज्ञानी अशा मुनींचा आत्माही तसाच होतो' (क० ४।१५) इत्यादि ज्या श्रुतींचा मुक्त (आत्म्या-) च्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे त्या देखील (जीव आणि परमात्मा यांचें) ऐक्यच दाखवितात. तसेंच, नदी, समुद्र वगैरे दृष्टांतांवरूनही हीच गोष्ट समजते. आतां, अभेद असूनही तेथें भेदाचा निर्देश गौण रीतीनें संभवतो. कारण ही गोष्ट पुढील श्रुतीमध्ये दृष्टीस पडते. ' हे भगवन् ! तो कशाच्या ठिकाणीं राहिला आहे ? स्वतःच्या महिम्यामध्ये ' (छां० ७।२४।१); ' आत्म्यांशीं रममाण होणारा, आत्म्याशीं क्रीडा करणारा ' (छां० ७।२५।२) इत्यादि. (४)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये पांचव्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रपर्यंत तीन सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू. ५) ' मोक्षावस्थेमध्ये जीव हा परमात्मरूप होतो म्हणजे परमात्म्याचें जें पापराहित्व, सर्वज्ञत्व, सर्वेश्वरत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त असें रूप त्या रूपानें युक्त होतो; कारण, श्रुतीमध्ये परमात्म्याचें तसें रूप सांगितलें आहे ' असें जैमिनीचें मत आहे. (सू. ६) " पापराहित्व वगैरे कांहीं धर्म केवळ शाब्दिक आहेत. कारण, ' परमात्म्याला पाप नाही ' इतकाच त्याचा अर्थ आहे; तसेंच सर्वज्ञत्व वगैरे कांहीं धर्म औपाधिक आहेत; तेव्हां, परमात्मा हा केवळ चैतन्यरूप आहे, आणि मोक्षावस्थेमध्ये जीवात्मा हा त्याच रूपानें युक्त होतो " असें औडुलोमीचें मत आहे. (सू. ७) आतां ह्या दोन मतांचा विचार केला असतां हीं दोन्ही मते बरोबरच आहेत असें म्हणावें लागतें. कारण, व्यवहारदृष्टीनें जैमिनीचें म्हणणें जुळतें आणि परमार्थदृष्टीनें औडुलोमीचें मत जुळतें असें बादरायण आचार्य मानतात.]

८ ज्याप्रमाणें नदी ही समुद्राप्रत प्राप्त झाली असतां समुद्ररूपच होते, त्याप्रमाणें जीव हा ब्रह्माप्रत प्राप्त झाला असतां तो ब्रह्मरूपच होतो असा हा दृष्टांत जाणावा.

९ या श्रुतीमध्ये ' महिमा (ऐश्वर्य) ' आणि ' त्यामध्ये राहणारा ' या दोघांचा जरी पृथक् निर्देश केला आहे, तरी तो गौण रीतीनेंच केला आहे असें म्हटलें पाहिजे. कारण वास्तविक रीतीनें आपल्यापेक्षां आपला महिमा निराळा नसतो.

१० आपल्याशीं.

११ या श्रुतीमध्ये देखील ' आत्मा निराळा आणि त्याच्याशीं रममाण होणारा निराळा ' असा जो पृथक् निर्देश केला आहे तो गौण रीतीनेंच केला आहे. कारण आपणापेक्षां आपला

ब्राह्मेण जैमिनिरूपन्यासादिभ्यः ॥ ५ ॥

५ (जीव हा) ब्राह्म (स्वरूपा-) नें (व्यक्त होतो असें)
उपन्यास वगैरेवरून जैमिनि म्हणतो. (३)

‘ स्वरूपानें ’ (छां० ८।३।४) या श्रुतीमध्ये जीव हा केवल आत्मरूपानें व्यक्त होतो, आगंतुक अशा दुसऱ्या धर्मीनें व्यक्त होत नाहीं असें वर ठरविलें. आतां तें स्वरूप कोणत्या प्रकारचें आहे या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. म्हणून सूत्रकार सांगतात:—जैमिनि आचार्याचें असें मत आहे कीं याचें स्वरूप म्हणजे ब्राह्मरूप होय; म्हणजे त्या स्वरूपामध्यें पापरहितत्व या धर्मापासून तों सत्य-संकल्पत्व या धर्मापर्यंत सर्व धर्म येतात; तसेंच, सर्वज्ञत्व आणि सर्वेश्वरत्व हे धर्मही येतात; अशा त्या स्वरूपानें जीव हा व्यक्त होतो. कशावरून ? अशावरून कीं उपन्यास वगैरेवरून तसेंच समजतें. उदा०—‘ जो आत्मा पापरहित आहे. ’ (छां० ८।७।१) येथपासून तों ‘ तो सत्यकाम आहे, तो सत्यसंकल्प आहे ’ (छां० ८।७।१) येथपर्यंत जो श्रुतीनें उपन्यास केला आहे तो ‘ आत्म्याचें स्वरूप असल्याच प्रकारचें आहे ’ असें सांगतो. तसेंच, ‘ तो तेथें भक्षण करीत, क्रीडा करीत, रममाण होत, संचार करतो ’ (छां० ८।१२।३) ही श्रुति त्याचें ऐश्वर्यस्वरूप दाखविते. तसेंच, ‘ त्याचा सर्व लोकांमध्ये स्वेच्छाचार होतो ’ (छां० ७।२५।२) ही श्रुतीही (तेंच सांगते). अशा रीतीनें ‘ तो सर्वज्ञ आहे, तो सर्वेश्वर आहे ’ इत्यादि निर्देश देखील जुळतात. (५).

चितितन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः ॥ ६ ॥

६ (जीव हा) केवल चैतन्यस्वरूपानें (व्यक्त होतो).
कारण तें त्याचा आत्मा आहे (असें) औडुलोमि
(म्हणतो) (३)

जरी पापरहितत्व वगैरे धर्म भिन्न भिन्न रूपानेंच श्रुतीनें सांगितले आहेत, तरी ते शब्दांवरून ज्या कल्पना मनांत येतात त्यांपासून उत्पन्न झालेले असेच आहेत.

१ (सू. ५) ‘ परमात्मा हा सर्वज्ञ आहे, सर्वांचा ईश्वर आहे ’ इत्यादि प्रकारचें जें परमात्म्याचें सोपाधिक स्वरूप तें ब्राह्मस्वरूप होय.

१ (सू. ६) ‘ वगैरे ’ शब्दानें जरारहितत्व व मरणरहितत्व हे धर्म घ्यावे.

२ तात्पर्य—पापरहितत्व वगैरे जे ब्रह्माचे धर्म आहेत ते भावरूपी नाहीत. कारण त्या धर्मावरून ‘ ब्राह्मरूप वस्तूचें स्वरूप अमुक प्रकारचें आहे ’ असें समजलें जात नाही. तर ते धर्म

कारण त्यांपासून पाप वगैरेची निवृत्ति मात्र प्रतीत होते. परंतु चैतन्य हेंच या आत्म्याचें स्वरूप होय; म्हणून याच स्वरूपानें (जीव हा) व्यक्त होतो असें मानणें रास्त आहे. या गोष्टीला पुढील श्रुति अनुकूल होते:— ‘अगे! अशा रीतीनें या आत्म्याला खरोखर आंत नाहीं, बाहेर नाहीं, तो सर्व ज्ञानानें भरलेला असाच आहे’ (बृ० ४।५।१३). आतां ‘ज्याचें काम सत्य आहेत’ अशा रीतीनें ‘सत्यकामत्व’ वगैरे धर्म जरी वस्तूचें स्वरूप याच रूपानें सांगितले आहेत, तरी ते उपार्धीच्या संबंधावर अवलंबून असल्यामुळे ते चैतन्याप्रमाणें ब्रह्माचें स्वरूप होऊं शकत नाहींत. कारण, ब्रह्मासंबंधानें अनेक आकारांचा निषेध केला आहे; (म्हणजे) ‘ब्रह्माला अनेक आकार आहेत’ या गोष्टीचा अ० ३ पा० २ सू० ११ यामध्यें निषेध केला आहे. याच कारणाकरितां भक्षण वगैरेचा जो उल्लेख केला आहे तो ‘आत्म्याशीं रममाण होणारा’ (छां० ७।२।५।२) इत्यादि उल्लेखांप्रमाणें ‘केवल दुःखाचा अभाव’ याच अभिप्रायानें स्तुतीकरितां केला आहे. कारण, ‘रममाण होणें, क्रीडा करणें, व मैथुन करणें’ या गोष्टी (एकट्या) आत्म्यावर अवलंबून आहेत असें वर्णन करणें शक्य नाहीं. कारण, यांना दुसऱ्या वस्तूंची जरूर लागते. एकंदरीत, जीव हा ‘ज्यापासून सकल द्वैत निरस्त झालें आहे, जें प्रसन्न आहे, आणि जें कोणत्याही शब्दानें सांगतां येत नाहीं’ अशा चैतन्यस्वरूपानें व्यक्त होतो असें औदुलोभि आचार्यांचें मत आहे. (६)

अभावरूप आहेत. कारण त्यावरून ब्रह्माच्या ठिकाणीं पाप वगैरे कांहीं नाहीं असा पाप वगैरेचा अभाव मात्र समजला जातो. एकंदरीत, ह्या धर्माची ‘पापरहितत्व’ इत्यादि शब्दांवरून कल्पना मात्र करावयाची इतकेंच काय तें; पण वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां ते धर्म खरे नव्हेत असें सिद्ध झालें.

३ म्हणजे ‘सत्यकामत्व’ वगैरे जे ब्रह्माचे धर्म ते ‘ते पापरहितत्व’ वगैरे धर्मांप्रमाणें अभावरूपी नाहीत तर ते भावरूपीच आहेत. कारण त्या धर्मांवरून ‘ब्रह्म हें आपली इच्छा खरी करणारे आहे’ अशा रीतीनें ब्रह्मरूप वस्तूचें स्वरूप समजलें जातें.

४ ब्रह्माला बुद्धि वगैरे उपार्धीच्या योगानेंच इच्छा उत्पन्न होते. वास्तविक रीतीनें ब्रह्म हें एकच काय तें खरें असल्यामुळे आणि इच्छा वगैरे सर्व पदार्थ खोटे असल्यामुळे तें (ब्रह्म) धर्मरहितच आहे. तेव्हां सत्यकामत्व वगैरे भावरूप धर्म देखील ब्रह्माचें स्वरूप दाखवीत नाहीत असें सिद्ध झालें.

५ ‘भक्षण करीत, क्रीडा करीत’ या वर. दाखल केलेल्या श्रुतीमध्ये भक्षण वगैरेचा जो उल्लेख केला आहे.

६ ‘भक्षण करीत’ इत्यादि श्रुतीचें ‘आत्म्याला दुःख नाहीं’ इतकेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; आणि अशा रीतीनें आत्म्याची प्रशंसा केली जात आहे.

एवमप्युपन्यासात्पूर्वभावादविरोधं बादरायणः ॥ ७ ॥

७ असें मानलें तरी उपन्यास (वगैरें—) वरून (जीवाला)

पूर्वीचें (रूपही आहे असें समजत) असल्यामुळें

(काहीं) विरोध (येत) नाही (असें)

बादरायण (म्हणतो), (३)

असें जरी मानलें—म्हणजे चैतन्य हेंच आत्म्याचें पारमार्थिक स्वरूप आहे असें जरी मानलें—तरी उपन्यास वगैरेवरून ज्ञात झालेलें जें जीवाचें पूर्वीचें ब्राह्म ऐश्वर्यरूप तेंही व्यवहारदशेला अनुलक्षून सांगितलें असल्यामुळें काहीं विरोध येत नाही असें बादरायण आचार्याचें मत आहे. (७)

[आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये आठवें आणि नववें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० ८) ‘मुक्त मनुष्यानें संकल्प केल्याबरोबरच त्याचे पितर त्याला भेटतात’ अशी छांदोग्य श्रुति आहे. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी येथें ‘संकल्प केल्याबरोबरच’ असें म्हटलें आहे तरी त्याला ‘जाणें, येणें’ वगैरे इतर साधनांची जरूर आहे. म्हणजे मुक्त मनुष्यानें आपण तरी एक पितराकडे गेलें पाहिजे, किंवा पितरांना तरी आपणाकडे आणलें पाहिजे. आतां, ज्ञानी मनुष्याला हीं इतर साधनें सहज मिळण्यासारखीं असल्यामुळें ‘संकल्प केल्याबरोबरच’ असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे. शिवाय, जर जाण्यायेण्याशिवाय केवळ संकल्पानेंच पितर भेटतील तर ते भावनामयच असले पाहिजेत. तेव्हां, अर्थातच ते फार वेळपर्यंत कायम राहणार नसल्यामुळें त्यांपासून मुक्त मनुष्याला सुखोपभोग होणार नाही. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे की ‘संकल्प केल्याबरोबरच’ या श्रुतीचा ‘इतर साधनांची जरूर लागत नाही’ असा सरळ अर्थ होतो. आतां, ‘इतर साधनांची जरूर आहे’ असा जर आग्रहच असेल तर तीं साधनें देखील केवळ संकल्पानें सिद्ध होणारीं म्हणजे काल्पनिकच समजलीं पाहिजेत. जर तीं खरीं असतील तर तीं प्राप्त होण्यापूर्वीं मुक्त मनुष्याचा संकल्प निष्फळ मानावा लागेल. तसेंच, जरी ते पितर भावनामय असले तरी मुक्त मनुष्याच्या सामर्थ्यामुळें त्याच्या इच्छेनुरूप ते फार वेळ कायम राहतील असें म्हणतां येतें. (सू. ९) मुक्त मनुष्याचा संकल्प निष्फळ होत नाही, म्हणूनच त्याला दुसरा कोणी अधिपति नाही. ते लोक केवळ स्वेच्छाचारी असतात असें समजावें. श्रुतीवरूनही असेंच सिद्ध होतें.]

संकल्पादेव तु तच्छ्रुतेः ॥ ८ ॥

८ संकल्पा- (च्या योगा) नेच (मुक्त लोक आपलीं
कार्यें करून घेतात). कारण श्रुतींत
तसें सांगितलें आहे. (४)

हृदयांतील ब्रह्माच्या विधेमध्ये असें सांगितलें आहे:—‘जर त्यानें पितृ-लोकाची इच्छा केली, तर (त्याच्या) केवळ संकल्पानेंच त्याचे पितर त्याला भेटतात ’ (छां० ८।२।१) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं पितर वगैरे भेटण्याचें केवळ संकल्पच कारण आहे, किंवा इतर साधनांनीं युक्त असा संकल्प कारण आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘केवळ संकल्पानेंच’ असें जरी श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे, तरी व्यवहारांतल्याप्रमाणें त्या संकल्पाला इतर साधनांची अपेक्षा आहे असें मानणें रास्त आहे. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्ये आपल्यासारख्या लोकांची पितर वगैरेंशीं भेट ही आपल्या संकल्पानें व (जाणें) वगैरे साधनांच्या योगानें होते, त्याप्रमाणेंच ‘मुक्त’ अशा जीवाची पितर वगैरेंशीं भेट होईल; आणि अशा रीतीनें अनुभवाविरुद्ध कोणतीही गोष्ट आपल्याला मानावी लागणार नाही. आतां, ‘केवळ संकल्पानेंच’ असें जें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे तें जसें राजाच्या संकल्पासंबंधानें इष्ट वस्तु साध्य करून देणारी आणि सहज प्राप्त होणारी अशी जी इतर साधनांची सामुग्री ती गृहीत धरूनच म्हणतात, तसें म्हटलें आहे. शिवाय, पितर वगैरे जर केवळ संकल्पानेंच भेटतील, तर ते मनोराज्यांतील वस्तूंप्रमाणें अस्थिर स्वरूपाचे होत असल्यामुळें पुष्कळ भोग देण्यास समर्थ होणार नहीत.

१ ‘ज्ञानी मनुष्याला जर आपले पितर पाहण्याची इच्छा झाली तर तत्क्षणींच त्याच्या पितरांची आणि त्याची गांठ पडते’ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ म्हणजे ज्ञानी मनुष्याला पितृलोकांप्रत जावें लागत नाही, तर त्याच्या केवळ संकल्पानेंच त्याचें काम भागतें.

३ ‘ज्ञानी मनुष्यानें पितृलोकांप्रत गमन करणें’ वगैरे इतर साधनें होत.

४ एखाद्याच्या मनांत आपल्या बापाची गांठ ध्यावी असें आलें तर तेवढ्यावरूनच कांहीं त्याची आणि त्याच्या बापाची गांठ पडत नाही, तर जेथें बाप असेल तेथें त्याला जावें लागतें.

५ ज्याप्रमाणें ‘या राजानें शत्रूंचा नाश करावा असें मनांत आणिलें कीं लागलीच शत्रूंचा नाश होतो’ असें म्हटलें असतां तेथें ‘त्या राजाला युद्ध देखील करावें लागत नाही’ असें लोक समजत नाहीत, तर ‘युद्धाची सर्व सामग्री सिद्ध असल्यामुळें या राजाच्या मनांत आल्याबरोबर हा राजा युद्ध करून शत्रूंचा नाश करतो’ असें लोक समजतात; त्याप्रमाणेंच हें होय.

६ लोकांमध्ये एखाद्या मनुष्याला एखाद्या स्त्रीचा एकसारखा ध्यास लागला असतां त्याला मध्येच एखादे वेळीं ती स्त्री आपल्याजवळ आल्यासारखी वाटते. आतां ही भासलेली स्त्री

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—केवळ संकल्पाच्या योगानेंच पितर वगैरे भेटतात. कशावरून ? श्रुतींत तसें सांगितलें आहे यावरून. जर दुसऱ्या साधनांची जरूर आहे असें मानलें, तर 'केवळ संकल्पानेंच त्याचे पितर भेटतात' (छां० ८।२।१) इत्यादि श्रुति विरुद्ध होईल. बरें, आतां 'इतर साधनांची जरूर आहे' असें जरी मानलें तरी तीं साधनें संकल्पानेंच साध्य होणारीं आहेत असें मानलें पाहिजे, तीं इतर प्रयत्नांच्या योगानें साध्य आहेत असें मात्र मानतां येत नाहीं. कारण, असें मानलें तर तीं साधनें प्राप्त होण्यापूर्वी (पितर भेटत नसल्यामुळें मुक्त मनुष्याचे) संकल्प व्यर्थ होतील. शिवाय, श्रुतीवरूनच समजली जाणारी जी गोष्ट तिला व्यवहारांतील सामान्य दृष्टांत लागू करणें बरोबर नाहीं. तसेंच, मुक्त मनुष्याचे संकल्प हे सामान्य लोकांच्या संकल्पापेक्षां विजातीय असल्यामुळें कार्यासिद्धि होईपर्यंत ते (पितर) संकल्पाच्या योगानेंच स्थिर स्वरूपाचे होऊं शकतील. (८)

अत एव चानन्याधिपतिः ॥ ९ ॥

९ याकरितांच (ज्ञानी जीवाला) दुसरा अधिपति
नाहीं. (४)

'याकरितांच' म्हणजे ज्ञानी जीवाचे संकल्प व्यर्थ नाहीत याकरितांच त्याला दुसरा अधिपति नाही, म्हणजे त्याच्यावर दुसऱ्याचें स्वामित्व असत नाही. कारण, सामान्य मनुष्य देखील इच्छा करतांना होतां होईल तों 'आपल्यावर दुसऱ्याचें स्वामित्व असावें' अशी इच्छा करीत नाहीं. शिवाय, श्रुति देखील ही गोष्ट सांगतेः—'जे येथें आत्म्याला आणि या खऱ्या इच्छांना जाणून (येथून) जातात ते सर्व लोकांमध्ये स्वेच्छाचारी होतात' (छां० ८।१।६). (९)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये दहाव्या सूत्रापासून चवदाव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रे आहेत. सारांशः—(सू० १०) ज्या-

खरी नसल्यामुळें हिचें स्वरूप स्थिर नाही; तर, ही अस्थिर स्वरूपाची आहे म्हणजे केवळ कल्पित आहे. म्हणूनच हिच्यापासून त्या मनुष्याला जें काहीं सुख झाल्यासारखें वाटतें तें देखील क्षणिकच होय. त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्याच्या संकल्पानेंच जर त्याचे पितर त्याच्या जवळ येतील, तर ते अस्थिर स्वरूपाचे म्हणजे केवळ कल्पित असल्यामुळें त्या पितरांपासून त्या ज्ञानी मनुष्याला पुष्कळ सुखोपभोग होणार नाही.

७ म्हणजे या श्रुतीमधील 'केवळ' आणि 'च' हे दोन शब्द लागणार नाहीत.

८ संकल्पाशिवाय इतर प्रयत्नांच्या.

९ 'खऱ्या इच्छांना जाणून' म्हणजे 'आपल्या इच्छा खऱ्या होतात' असें जाणून.

अर्थी ' ज्ञानी मनुष्याने संकल्प केल्याबरोबरच त्याचे पितर त्याला भेटतात ' अशी श्रुति आहे, त्याअर्थी मोक्षावस्थेमध्ये मन आहे असे मानावे लागते; परंतु शरीर, इंद्रिये ही मात्र त्या अवस्थेमध्ये नाहीत; कारण छांदोग्य श्रुतीवरून तसेच सिद्ध होत आहे असे बादरीचे मत आहे. (सू० ११) आतां जैमिनीचे मत असे आहे कीं मोक्षावस्थेमध्ये मनाप्रमाणेच शरीर व इंद्रिये सुद्धा असतात; म्हणूनच श्रुतीमध्ये ' तो एक प्रकारचा होतो, तीन प्रकारचा होतो ' असे सांगितले आहे; कारण शरीरावांचून अनेक प्रकार मुळीच संभवत नाहीत. (सू० १२) आतां बादरायणाचे म्हणणे असे आहे कीं ही दोन्ही मते बरोबर आहेत; कारण मुक्त मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणे वाटेल तेव्हां शरीर, इंद्रिये वगैरे धारण करता येतात, आणि टाकता येतात. (सू० १३) ज्या वेळीं मुक्त मनुष्य हा शरीर, इंद्रिये वगैरे टाकतो, त्या वेळीं त्याचे पितर वगैरे सर्व पदार्थ स्वप्नावस्थेतील पदार्थाप्रमाणे भावनामय असतात; (सू० १४) आणि ज्या वेळीं तो शरीर, इंद्रिये वगैरे धारण करतो, त्या वेळीं त्याचे पितर वगैरे सर्व पदार्थ जाग्रदवस्थेतील पदार्थाप्रमाणे खरोखरच अस्तित्वात असतात ' असे समजावे.]

अभावं बादरिराह ह्येवम् ॥ १० ॥

१० (ज्ञानी जीवाला शरीर आणि इंद्रिये) नसतात

(असे) बादरि (म्हणतो). कारण

(श्रुति) तसेच सांगते. (५)

' संकल्पानेच ह्याचे पितर भेटतात ' (छां० ८।२।१) या श्रुतीवरून ज्ञानी जीवाला संकल्पाचे साधन जें मन तें असतें असे सिद्ध होतें. परंतु ज्याला ऐश्वर्य प्राप्त झालें आहे अशा त्या ज्ञानी जीवाला शरीर आणि इंद्रिये असतात किंवा नसतात या गोष्टीचा आतां विचार कर्तव्य आहे. प्रथमतः बादरि आचार्यांचें असे मत आहे कीं पूज्य असा जो ज्ञानी जीव त्याला शरीर आणि इंद्रिये हीं नसतात. कशावरून ? श्रुति तसेच सांगते यावरून. उदा०—' ज्या ह्या ब्रह्मलोकामध्ये इच्छा आहेत त्यांना मनाने पाहतां पाहतां तो रममाण होतो ' (छां० ८।१२।५-६). जर तो येथें शरीर, इंद्रिये आणि मन या तिहींनीं रममाण होत असता तर श्रुतीनें ' मनाने ' असे विशेष रीतीनें म्हटलें नसतें. तेव्हां, यावरून मोक्षावस्थेमध्ये शरीर आणि इंद्रिये नसतात असे सिद्ध होतें. (१०)

१ ' ह्या इच्छा पाहतां पाहतां ' म्हणजे ' त्या इच्छांचा विचार करतां ' म्हणजे ' इच्छिलेले सर्व पदार्थ मनांत आणीत असतां '.

भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् ॥ ११ ॥

११ (त्याला शरीर आणि इंद्रिये) असतात (असें)
जैमिनि (म्हणतो). कारण (त्याच्या संबंधानें
तीमध्ये) विकल्प सांगितला
आहे. (५)

परंतु जैमिनि आचार्यांचें असें मत आहे कीं ' मुक्त ' जीवाला मनाप्रमाणें इंद्रियासहवर्तमान शरीरही असतें. कारण, ' तो एक प्रकारचा होतो, तो तीन प्रकारचा होतो ' (छां० ७।२६।२) इत्यादि श्रुतींमध्ये त्याला विकल्पानें अनेक प्रकार असतात असें सांगितलें आहे. आतां ' अनेक प्रकार असणें ' ही गोष्ट अनेक शरीरां-वांचून जुळत नाही. जरी हें ' विकल्पानें अनेक प्रकार असणें ' निर्गुण अशा भूम्यांच्या विद्येमध्ये सांगितलें आहे, तरी हें ऐश्वर्य सगुणावस्थेमध्येच असतें, आणि तें भूम्यांच्या विद्येची स्तुति करण्याकरितांच (त्या विद्येमध्ये) सांगितलें आहे. म्हणून तें तेथें ' सगुणविद्येचें फल ' या रूपानेंच समजलें पाहिजे असें आम्ही म्हणतो (११).

द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः ॥ १२ ॥

१२ याकरितां (त्याला) दोन्ही तऱ्हा आहेत. द्वादशाहाप्रमाणें
(हें होय असें) बादरायण (म्हणतो) (५).

आतां बादरायण आचार्यांचें असें मत आहे कीं याकरितां म्हणजे ' श्रुतीमध्ये दोन्ही तऱ्हेचीं चिन्हें दृष्टीस पडतात ' याकरितां, त्याला दोन्ही तऱ्हा आहेत असें (मानणें) चांगलें; म्हणजे जेव्हां तो सशरीरत्वाची इच्छा करतो तेव्हां तो सशरीर होतो, आणि जेव्हां तो अशरीरत्वाची इच्छा करतो तेव्हां तो अशरीर होतो. (असें मानणें चांगलें असें मानण्याचें कारण हेंच कीं) त्याचे संकल्प सत्यरूप आहेत; आणि ते अनेक तऱ्हेचे आहेत. द्वादशाहाप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें

१ ज्ञानी मनुष्य हा एक प्रकारचा होतो म्हणजे शुद्ध आत्मरूप होतो. नंतर पुन्हां तो आत्मा जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं तीन प्रकारचा, पांच प्रकारचा, सात प्रकारचा, नऊ प्रकारचा शंभर प्रकारचा, हजार प्रकारचा असा होतां होतां सर्व जग उत्पन्न झालें म्हणजे त्या वेळीं तो अर्नत प्रकारचा होतो असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

२ ब्रह्मरूपी झालेल्या अशा मुक्त जीवाला

३ परमात्म्याच्या.

द्वादशाह हा सत्रही आहे आणि अहीनही आहे; कारण, श्रुतीमध्ये दोन्ही तऱ्हेचीं चिन्हें दृष्टीस पडतात, त्याप्रमाणेंच ही गोष्ट देखील समजावी. (१२).

तन्वभावे संध्यवदुपपत्तेः ॥ १३ ॥

१३ जेव्हां शरीर नसतें तेव्हां स्वप्नांतल्याप्रमाणें (ही गोष्ट)
जुळते. (५)

जेव्हां (मुक्त जीवाला) शरीर नसतें अर्थात् इंद्रियांसहवर्तमान शरीर नसतें, तेव्हां ज्याप्रमाणें स्वप्नावस्थेमध्ये शरीर, इंद्रियें, आणि विषय हे नसून पितर वगैरे इष्ट वस्तू केवळ उपलब्धिस्वरूपच असतात, त्याप्रमाणें मोक्षावस्थेमध्ये देखील ते (केवळ उपलब्धिस्वरूपच) असतात असें मानलें पाहिजे. कारण अशा रीतीनेच ही गोष्ट जुळते. (१३).

भावे जाग्रद्वत् ॥ १४ ॥

१४ जेव्हां (शरीर) असतें तेव्हां जागृतींतल्याप्रमाणें
(ही गोष्ट जुळते). (५)

परंतु जेव्हां (मुक्त जीवाला) शरीर असतें, तेव्हां ज्याप्रमाणें जागृतीमध्ये पितर वगैरे इष्ट वस्तू खरोखर अस्तित्वांत असतात, त्याप्रमाणें मुक्त जीवाच्या इष्ट वस्तू देखील खरोखर अस्तित्वांत असूं शकतात. (१४)

[आतां येथून सहाय्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्ये पंधरावें आणि सोळावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू० १५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मुक्त जीवाला जरी आपल्या सामर्थ्याच्या योगानें एकदम अनेक शरीरें धारण करतां येतील, तरी त्यांपैकीं एकच शरीर आमच्या शरीरासारखें चेतनांन

१ (सू० १२) यज्ञाचे सत्र आणि अहीन असे दोन भेद आहेत. (संस्कृत) ' उप ' या उपसर्गानें युक्त अशा ' इण् ' (इ०) धातूचें क्रियापद घालून श्रुतीनें जो यज्ञ सांगितला जातो त्याला ' सत्र ' म्हणावें, आणि यज् धातूचें क्रियापद घालून जो यज्ञ सांगितला जातो त्याला ' अहीन ' म्हणावें असा मीमांसकांचा सिद्धान्त आहे. आतां द्वादशाह म्हणजे बारा दिवसपर्यंत केला जाणारा जो यज्ञ त्याला ' सत्र ' ही म्हणतां येतें, आणि ' अहीन ' ही म्हणतां येतें, कारण ' जे विद्वान् लोक याप्रमाणें द्वादशाह करतात (उपयन्ति) ' या श्रुतीमध्ये ' उपयन्ति ' हें उप या उपसर्गानें युक्त अशा इ धातूचें क्रियापद घातलें आहे. आणि प्रजेची इच्छा करणाऱ्याकडून द्वादशाह यज्ञ करावा (याजयेत्) ' या श्रुतीमध्ये ' याजयेत् ' हें यज् धातूचें क्रियापद घातलें आहे. या दोन्ही श्रुती द्वादशाह यज्ञ सांगणाऱ्याच आहेत.

१ (सू० १३) आभासरूपच. म्हणजे केवळ काल्पनिकच.

युक्त असू शकेल. कारण, आत्मा आणि मन हीं एकेकच आहेत. तेव्हां अर्थातच बाकीचीं सर्व शरीरें लाकडाच्या बाहुल्याप्रमाणें समजली पाहिजेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, मुक्ताचीं सर्व शरीरें चेतनानें युक्त असू शकतात. ज्याप्रमाणें एकाच दिव्याचे अनेक दिवे होतात, त्याप्रमाणें एकच जीव अनेक शरीरांमध्ये प्रविष्ट होईल. आतां, मन जरी एकच असलें, तरी त्याचा एकदम अनेक शरीरांशीं संबंध होण्यास कांहीं हरकत नाही. तसेंच त्या अनेक शरीररूपी उपाधींच्या योगानें एकाच आत्म्याचे औपाधिक भेद होतील. 'योगी लोक एकदम अनेक शरीरें धारण करतात' असें जें योगशास्त्रामध्ये सांगितलें आहे, तेथें देखील हीच तऱ्हा समजावी. (सू. १६) आतां 'मुक्त जीवाला कोणतेंच विशेष प्रकारचें ज्ञान नाही' असें जें बृहदारण्यकामध्ये सांगितलें आहे तें निद्रावस्था आणि मोक्षावस्था यांना अनुलक्षून आहे. आणि मुक्त जीवांचीच जी मोक्षावस्था प्राप्त होण्याच्या पूर्वीची एक अवस्था आहे व ज्या अवस्थेमध्ये सगुण विद्येच्या फलांचा उपयोग होतो त्या अवस्थेला अनुलक्षून हें अनेक शरीर धारण करणें वगैरे विशेष प्रकारचें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे. तेव्हां कांहीं विरोध येत नाही असें समजावें.]

प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति ॥ १५ ॥

१५ (जीव हा) दीपाप्रमाणें (सर्व शरीरामध्ये)

शिरतो. कारण (श्रुति) तसेंच सांगते. (६)

अ० ४ पा० ४ सू० ११ यामध्ये मुक्त जीवाला शरीर असतें असें सांगितलें. आतां असा प्रश्न उद्भवतो कीं मुक्त जीव हे तीन प्रकारचे वगैरे होतांना जी (त्यांचीं) अनेक शरीरें उत्पन्न होतात तीं लाकडांच्या आकृतीप्रमाणें निरात्मक अशीं उत्पन्न होतात, किंवा आपल्यासारख्यांच्या शरीराप्रमाणें सात्मक अशीं उत्पन्न होतात. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'आत्मा आणि मन यांचे भेद होऊं शकत नसल्यामुळे त्यांचा एका शरीराशींच संबंध होतो; व इतर शरीरें निरात्मकच असतात.'

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—'(जीव हा) दीपाप्रमाणें (सर्व शरीरामध्ये) शिरतो ' इत्यादि. ज्याप्रमाणें दीप हा एक असूनही त्याचा विकार पावण्याच्या शक्तीशीं संबंध असल्यामुळे तो अनेक दीपांच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें ज्ञानी जीव हा एक असूनही ऐश्वर्याच्या योगानें तो अनेक स्वरूपाप्रत

१ लाकडाच्या बाहुल्याप्रमाणें अचेतन.

२ सचेतन.

३ अनेक आत्मे आणि अनेक मनं नसल्यामुळे.

४ चिरकदान वगैरे ठिकाणीं एका दिव्यानें सर्व दिवे लाववा येतात, त्यावरून दिव्याच्या अंगीं अनेक विकार पावण्याची शक्ति असते ही गोष्ट सिद्ध होते.

प्राप्त होऊन सर्व शरीरांमध्ये शिरतो. कशावरून ? शास्त्र तसेच—म्हणजे ' एकाला अनेक स्वरूपे प्राप्त होतात ' असेच— सांगते यावरून. उदा०— 'तो एक प्रकारचा होतो, तीन प्रकारचा होतो, पांच प्रकारचा, सात प्रकारचा, नऊ प्रकारचा (होतो) ' (छां० ७।२६।२) इत्यादि (शास्त्र पहा). आतां हें, लाकडाच्या आकृतींचा दृष्टांत घेतला असतां जुळत नाही; तसेच, दुसरे जीव त्या शरीरामध्ये शिरतात असे मानले तरी हें जुळत नाही; आणि निरात्मक अशा शरीरांची प्रवृत्ति संभवत नाही.

आतां जें पूर्वपक्ष्याने म्हटलें आहे कीं ' आत्मा आणि मन यांचे भेद होऊं शकत नसल्यामुळे त्यांचा अनेक शरीरांशीं संबंध संभवत नाही ' ; त्यावर आमचें उत्तरः—हा दोष येत नाही. कारण, ज्ञानी जीवाचे संकल्प सत्यरूप असल्यामुळे तो एका मनाच्या धोरणानें चालणारीं अशीं मनोयुक्त दुसरीं शरीरें उत्पन्न करील. मग तीं शरीरें उत्पन्न झाल्यानंतर त्या (शरीररूप उपाधी) भिन्न असल्यामुळे आत्माही भिन्न रूपानें (त्या शरीरावर) देखरेख करूं शकेल. योगशास्त्रामध्ये योग्यांचा अनेक शरीरांशीं संबंध होतो असे जेथें सांगितलें आहे तेथें हाच प्रकार वर्णिला आहे. (१५)

शंकाः—मुक्त जीवाला ' अनेक शरीरांमध्ये प्रवेश करणें ' वगैरेप्रकारचें ऐश्वर्य आहे असें तुम्ही कसें मानतां ? कारण ' तेव्हां तो कशानें काय जाणील ? ' (बृ० २।४।१४); ' परंतु तेथें दुसरें कांहीं नाही कीं जें तो त्या (आत्म्या—) हून निराळें आणि विभक्त असें जाणील ' (बृ० ४।३।३०) ' (तेव्हां तो) उदका— (प्रमाणें स्वच्छ), एक द्रष्टा आणि द्वैतरहित असा होतो ' (बृ० ४।३।३२) इत्यादि श्रुती ' मुक्त जीवाला कोणतेंच विशेष प्रकारचें ज्ञान नाही ' असें सांगतात.

या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः—

स्वाप्ययसंपत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि ॥ १६ ॥

१६ (मुक्त जीवाला विशेष प्रकारचें ज्ञान नाही असें)

स्वाप्यय आणि ऐक्य यांपैकी (कोणत्या तरी)

एकाला अनुलक्षूनच (म्हटलें आहे).

कारण (ही गौष्ट येथेंच) स्पष्ट

झालेली आहे. (६)

स्वाप्यय म्हणजे सुषुप्त्यवस्था होय. कारण ' तो स्वतःमध्ये अपीत होतो;

५ अ० ४ पा० ४ सू० ११ टी० १ पहा.

६ कारण ' तो एकच अनेक प्रकारचा होतो ' असें श्रुतीमध्ये म्हटलें आहे.

१ लीन.

म्हणून तो सुप्त होतो (स्वपिति) असें म्हणतात ' (छां० ६।८।१) अशी श्रुति आहे. ऐक्य म्हणजे कैवल्यावस्था होय. कारण, ' ब्रह्मच असून तो ब्रह्माशीं एक होतो ' (बृ० ४।४।६) अशी श्रुति आहे. या दोन अवस्थांपैकी कोणत्या तरी एका अवस्थेला अनुलक्षणच ' मुक्त जीवाला कोणतेही विशेष प्रकारचें ज्ञान नाही ' असें श्रुतीनें म्हटलें आहे. म्हणजे, कांहीं ठिकाणीं सुषुप्त्यवस्थेला अनुलक्षण असें म्हटलें आहे; व कांहीं ठिकाणीं कैवल्यावस्थेला अनुलक्षण असें म्हटलें आहे. असें कशावरून समजतें ? अशावरून कीं ज्या ज्या ठिकाणीं हा विशेष प्रकारच्या ज्ञानाचा अभाव सांगितला आहे त्या त्या ठिकाणीं या दोन अवस्थांपैकी कोणत्या तरी एका अवस्थेचें प्रकरण आहे यावरून. ही गोष्ट तेथेंच स्पष्ट झालेली आहे. उदा०—पुढील श्रुती पहा:—
' या भूतांपासून उत्पन्न होऊन तो यांच्या मागूनच नष्ट होतो; तो मृत झाल्यानंतर (त्याला कोणत्याही विशेष प्रकारचें) ज्ञान नाही ' (बृ० २।४।१४); ' परंतु जेव्हां याला सर्व आत्मरूपच झालें ' (बृ० २।४।१४); ' जेथें निद्रित मनुष्य कोणतीहि इच्छा करित नाही, कोणतेही स्वप्न पाहत नाही ' (बृ० ४।३।१९) इत्यादि. आतां जेथें हें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे ती, स्वर्ग वगैरेप्रमाणें सगुण विद्येचें फल (भोगण्या-) चें स्थान अशी एक निराळीच अवस्था आहे. तेव्हां कांहीं दोष येत नाही. (१६)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्ये सतराव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रपर्यंत सहा सूत्रे आहेत. सारांश:—(सू० १७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं सगुण ब्रह्माची उपासना करून ईश्वराशीं सायुज्य प्राप्त झालेल्या लोकांना ईश्वरासारखेंच अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होतें. कारण ' त्याला स्वराज्य मिळतें ' इत्यादि श्रुतींनीं त्याचें फारच मोठें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जगाच्या उत्पत्ति वगैरेचे जे व्यापार आहेत त्यांखेरीज बाकीचें सर्व ऐश्वर्य मुक्तांना असतें. ते व्यापार मात्र नित्यसिद्ध अशा परमात्म्याचेच आहेत. कारण, श्रुतीमध्ये परमात्म्याच्या प्रकरणांतच ते व्यापार सांगितले आहेत. त्या श्रुतीमध्ये मुक्त जीवाचें नांव काढलें नाही. म्हणून त्यांना ते व्यापार करण्याचा अधिकार नाही. शिवाय, त्या सर्वांचीं मनें भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्या सर्वांचें त्या व्यापारांविषयीं ऐकमत्य होणार नाही. तेव्हां त्यांच्या हातून ते व्यापार होणार नाहीत. आतां कोणातरी एकावर अवलंबून ते व्यापार करतील असें म्हणावें तर त्यापेक्षां ' ईश्वरच ते व्यापार करतो ' हें म्हणणें बरें. (सू० १८) आतां, जरी ' त्याला स्वराज्य मिळतें ' इत्यादि श्रुतींनीं मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य फारच मोठें वर्णिलें आहे; तरी देखील त्यांना ईश्वराची बरोबरी येत नाही. कारण तें ऐश्वर्य देणारा ईश्वरच आहे. तेव्हां मुक्त लोकांचें कितीहि मोठें ऐश्वर्य झालें तरी तें ईश्वराधीनच होय. (सू० १९)

२ मोक्षावस्था.

३ या दोन्ही श्रुतींवरून हें मोक्षावस्थेचें प्रकरण सुरू झालें आहे असें समजतें.

४ या श्रुतीवरून हें सुषुप्त्यवस्थेचें प्रकरण सुरू झालें आहे असें समजतें.

शिवाय, 'परमेश्वर हा आदित्य वगैरे विकारांच्या रूपानेच केवळ राहतो असे नाही. तर त्याचे निर्विकार (म्हणजे निर्गुण) असेही रूप निराळें आहेच ' असे छांदोग्य श्रुतीवरून समजतें; आणि तें निर्गुण रूप सगुण विद्या जाणणाऱ्या लोकांना प्राप्त होत नाही. तेव्हां ज्याप्रमाणें ' परमेश्वराचीं दोन रूपें असूनही तीं दोन्ही रूपें सगुण रूपानें त्याची उपासना करणाऱ्याला प्राप्त होत नाहीत ' असे म्हणावें लागतें, त्याप्रमाणेंच ' त्या सगुण रूपाचें देखील सगळें (म्हणजे अमर्यादित) ऐश्वर्य उपासकाला प्राप्त होत नाही ' असे म्हटलें असतां त्यांत काहीं विरुद्ध होत नाही. (सू० २०) शिवाय ' परमेश्वराचें निर्गुणही रूप आहे ' अशाविषयी कठ वगैरे श्रुतीही प्रमाण आहेत. भगवद्गीतेमध्ये देखील तें रूप सांगितलें आहे. (सू० २१) शिवाय, ' या लोकांना परमेश्वराप्रमाणें भोग मात्र प्राप्त होतात असे कौषीतकि श्रुतीवरून समजतें. तसेंच, बृहदारण्यकामध्ये परमेश्वर आणि मुक्त जीव यांमधील भेदाचा निर्देश केला असल्यामुळें ' सगुण ब्रह्माचा आश्रय करणाऱ्या लोकांना परमेश्वराचें सगळें (म्ह. अमर्यादित) ऐश्वर्य प्राप्त होत नाही ' असे समजतें. (सू० २२) आतां, मुक्त जीवांना जरी परमेश्वराचें अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होत नाही, तरी तें फिरून या संसारामध्ये परत मात्र येत नाहीत. कारण, छांदोग्य वगैरे श्रुतीमध्ये तसेंच सांगितलें आहे. आणि या गोष्टीचा विचार पूर्वी-(अ. ४ पा. ३ सू. १४) ही केलाच आहे.]

जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च ॥ १७ ॥

१७ (मुक्तांना) जगा-(संबंधी-) च्या व्यापारांखेरीज (बाकीचें ऐश्वर्य आहे असे समजतें). कारण (परमेश्वरच तेथें) प्रकृत आहे; आणि इतर (म्ह० मुक्त) जवळ नाहीत. (७)

आतां येथें असा संशय येतो कीं, जे सगुण ब्रह्माच्या उपासनेच्या योगानें मनासहवर्तमान ईश्वराशीं सायुज्य पावतात त्यांना अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होतें किंवा मर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होतें. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी

१ जग उत्पन्न करणें, आणि जगाचा नाश करणें हे जगसंबंधी व्यापार होत.

२ सगुण ब्रह्माची उपासना केली असतां तिच्यापासून त्या उपासकाला ईश्वराशीं सायुज्य (म्हणजे सारूप्य) प्राप्त होतें. परंतु तेथें त्याच्या मनाचा लय होत नाही. म्हणून येथें ' मनासहवर्तमान (म्हणजे मन कायम असूनच) ' असे म्हटलें आहे.

३ जें ऐश्वर्य प्राप्त झालें असतां त्याच्या योगानें उपासकाला ईश्वरासारख्या सर्व गोष्टी करतां येतात तें ऐश्वर्य अमर्यादित होय. कारण, त्या ऐश्वर्याचा अमुकपर्यंत उपयोग होतो अशी त्याला मर्यादा नाही, आणि ज्या ऐश्वर्याच्या योगानें काहीं थोड्या गोष्टी करतां येतात, सर्व गोष्टी करतां येत नाहीत, तें ऐश्वर्य मर्यादित होय.

म्हणतो:—माझें म्हणणें असें आहे कीं) त्यांना जें ऐश्वर्य प्राप्त होतें तें अमर्यादितच असलें पाहिजे. कारण ' त्याला स्वाराज्य मिळतें. ' (तै० १।१६।२); ' सर्व देव त्याला बलि देतात ' (तै० १।५।३); ते सर्व लोकांमध्ये स्वेच्छाचारी होतात ' (छां० ७।२।५।२) इत्यादि श्रुती आहेत.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—' जगासंबंधीच्या व्यापारांखेरीज ' इत्यादि. जगाच्या उत्पत्ति वगैरेचे जे व्यापार आहेत त्यांखेरीज बाकीचे ' अणिमा ' वगैरे प्रकारचे सर्व ऐश्वर्य मुक्तांना असलें पाहिजे. जगासंबंधीचे व्यापार मात्र नित्यसिद्ध अशा ईश्वरालाच आहेत. कशावरून ? तोच तेथें प्रकृत आहे यावरून, आणि इतर (म्ह० मुक्त) जवळ नाहींत यावरून. परमेश्वरालाच जगासंबंधीच्या व्यापारांचा अधिकार आहे. कारण त्यालाच उद्देशून ' (जगाची) उत्पत्ति ' वगैरे (गोष्टी) सांगितल्या आहेत. शिवाय, तो परमेश्वर नित्य आहे आणि तोच श्रुतीमध्ये (' स्रष्टा ' वगैरे रूपांनीं) सांगितला आहे. यावरूनही (हीच गोष्ट समजते). परंतु इतर (जीवां-) चे जें अणिमा वगैरे ऐश्वर्य श्रुतीमध्ये सांगितलें आहे तें अन्वेषण-पूर्वक आणि जिज्ञासापूर्वक असें सांगितलें आहे. त्यामुळे ते जीव जगासंबंधी व्यापारांच्या जवळ नाहींत.

शिवाय, या जीवांना मनें असल्यामुळे त्यांच्या मनांत भिन्न भिन्न गोष्टी येतील. एखाद्याच्या मनांत ' जगाची उत्पत्ति करावी ' असें येईल, व दुसऱ्याच्या मनांत ' जगाचा संहार करावा ' असें येईल; अशा रीतीनें त्यांच्यामध्ये कदाचित् विरोधही येण्याचा संभव आहे. आतां, ' एकाच्या इच्छेला अनुकूल अशीच दुसरा

४ ऐश्वर्य.

५ नजराणा.

६ ' उपासकाला आपल्या इच्छेप्रमाणें अगदीं सूक्ष्म रूप धारण करतां येणें ' हें अणिमारूप ऐश्वर्य (सिद्धि) होय. ' वगैरे ' शब्दानें महिमारूप ऐश्वर्य घ्यावें : ' हवें तेवढें मोठें रूप धारण करतां येणें ' हें महिमारूप ऐश्वर्य (सिद्धि) होय.

७ जगाची उत्पत्ति वगैरे सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये.

८ अन्वेषण म्हणजे परमात्मा शोधणें आणि जिज्ञासा म्हणजे आत्मज्ञानाची इच्छा. या दोन गोष्टी झाल्यानंतरच जीवांना अणिमा वगैरे ऐश्वर्य प्राप्त होतें असें.

९ जगाची उत्पत्ति झाल्यानंतर मग त्या जगामध्ये कांहीं जीव मुक्त होणार. तेव्हां अर्थातच जगाची उत्पत्ति होतांना मुक्त जीव जवळ नाहींत असें सिद्ध होतें.

१० अशा रीतीनें त्यांच्यामध्ये परस्पर विरोध आला असतां त्यांपैकी कोणाच्याही हातून आपली इच्छिलेली गोष्ट सिद्धीला जाणार नाहीं. तात्पर्य—ते जगाच्या उत्पत्तीचे कारण नव्हेत असेंच मानलें पाहिजे.

इच्छा करतो; तेव्हां कांहीं विरोध येत नाही ' असें समर्थन करतील, तर मग त्यावरून ' हे सर्व जीव परमेश्वराच्या इच्छेवरच अवलंबून आहेत ' असेंच सिद्ध होते. (१७)

प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः ॥ १८ ॥

१८ प्रत्यक्ष सांगितलें असल्यावरून (मुक्तांचें ऐश्वर्य अमर्यादित आहे) असें म्हणतील तर नाहीं. कारण आधिकारिक आणि मंडलस्थ (असा जो परमेश्वर त्याच्या स्वाधीन ही स्वाराज्यप्राप्ति आहे) असें म्हटलें आहे. (७)

आतां पूर्वपक्षानें जें म्हटलें आहे कीं " ' त्याला स्वाराज्य मिळतें ' (तै० १।४।२) इत्यादि श्रुतींमध्ये प्रत्यक्ष सांगितलें असल्यावरून ज्ञानी जीवांना अमर्यादित ऐश्वर्य आहे असेंच मानणें सयुक्तिक आहे " त्या म्हणण्याचें खंडन करणें आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतो कीं हा दोष येत नाही. ' कारण आधिकारिक आणि मंडलस्थ असा जो परमेश्वर त्याच्या स्वाधीन ही स्वाराज्यप्राप्ति आहे असें म्हटलें आहे. ' जो (आदित्य वगैरेना निरनिराळ्या) अधिकारांवर नेमतो आणि जो ' आदित्य-मंडल ' वगैरे विशेष ठिकाणीं राहतो अशा परमेश्वराच्याच हातीं ही स्वाराज्यप्राप्ति आहे असें श्रुति सांगते. कारण, (स्वाराज्य मिळतें, असें म्हटल्या-) नंतर ' (त्याला) मनाचा स्वामी मिळतो ' (तै० १।६।२) असें श्रुति म्हणते. या श्रुतीचा अभिप्राय असा आहे कीं, सर्व मनांचा स्वामी असा जो पूर्वसिद्ध ईश्वर तो त्याला मिळतो. याच गोष्टीला अनुसरून श्रुति पुढें ' तो वाणीचा स्वामी, डोळ्यांचा स्वामी, कानांचा स्वामी आणि ज्ञानाचा स्वामी होतो ' (तै० १।६।२) असें म्हणते. अशा

१ म्हणजे आदित्य वगैरेना नियमितपणानें वागविण्याकरितां त्यांच्यामध्ये अंतर्यामि-रूपानें राहतो.

२ म्हणजे या सगुणोपासकाला जें ऐश्वर्य प्राप्त होतें त्यावर ईश्वराचा ताबा असतो. कारण ' त्याला ईश्वर प्राप्त होतो ' असें पुढें सांगितलें असल्यावरून स्वाराज्य प्राप्त झालें तरी त्याला ईश्वर प्राप्त झालेला नाही असें समजतें.

३ ' स्वाराज्य प्राप्त झालें तरी त्या वेळीं त्याला ईश्वर प्राप्त झालेला नाही ' याच गोष्टीला.

४ वाणी वगैरेचा स्वामी म्हणजे परमेश्वर होय.

रीतीने इतर ठिकाणीं देखील ' इतर जीवांचें ऐश्वर्य हें नित्यसिद्ध अशा परमेश्वराच्याच स्वार्थीन आहे ' ही गोष्ट संभवल तशी जुळवावी. (१८)

विकारावर्ति च तथाहि स्थितिमाह ॥ १९ ॥

१९ आणि कार्यामध्ये न राहणारें (असेंही परमेश्वराचें रूप आहे). कारण तशा रूपानें (परमेश्वर) राहतो असें (श्रुति) सांगते. (७)

शिवाय, कार्यामध्ये न राहणारें असेंही एक परमेश्वराचें नित्य रूप आहे, कार्यामध्ये राहणारें आणि आदित्यमंडल वगैरेंचा आश्रय करणारें असेंच केवळ त्याला रूप आहे असें नाही. कारण, पुढील श्रुतीमध्ये तो दोन रूपांनीं राहतो असें सांगितलें आहे:— ' एवढा याचा महिमा आहे; आणि त्याहून पुरुष श्रेष्ठ आहे. सर्व भूतें याचा एक पाद होय; आणि स्वर्गामध्ये जें अमृत आहे तें (त्याचे) तीन पाद होतें ' (छां० ३।१२।६) इत्यादि. आतां (परमेश्वराच्या) इतर रूपाचा आश्रय करणाऱ्या जीवांना त्याचें तें निर्विकाररूप प्राप्त होतें असें म्हणणें शक्य नाही. कारण, त्या जीवांचा तें रूप (मिळण्याविषयी-) चा संकल्पच नाही. म्हणून ज्याप्रमाणें परमेश्वराचीं रूपें दोन असतांनाही जीवांना त्याचें निर्गुण रूप प्राप्त होत नसल्यामुळें ते सगुण रूपाचाच आश्रय करतात, त्याप्रमाणें सगुण रूपाच्या (उपासनेच्या) ठिकाणीं देखील त्या जीवांना अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होत नसल्यामुळें ते मर्यादित ऐश्वर्याचाच आश्रय करतात असें समजावें. (१९)

दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने ॥ २० ॥

२० आणि प्रत्यक्ष व अनुमान असेंच दाखवितात. (७)

शिवाय, परज्योति ही कार्यामध्ये राहत नाही असें श्रुति आणि स्मृती सांगतात. उदा०— ' तेथें सूर्य प्रकाशत नाही, चंद्र आणि तारे (प्रकाशत) नाहीत, या विजा- (ही तेथें) चमकत नाहीत, (मग) हा अग्नि कोठून (प्रकाशणार) ? ' (क० ५।१५; श्वे० ६।१४; मुं० २।२।१०); ' त्याला सूर्य प्रकाशित करीत नाही, चंद्र (करीत) नाही, अग्नि (करीत) नाही ' (भ० गी० १५।६). तेव्हां अशा रीतीने ' परज्योति ही कार्यामध्ये राहत नाही ' ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे असा येथें सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. (२०)

५ ' यथेच्छ आचरण करणें ' वगैरे ऐश्वर्य प्राप्त होतें असें सांगणाऱ्या श्रुतीमध्ये.

१ अ. २ पा. ३ सू. ४४ टी. १ पहा.

भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च ॥ २१ ॥

२१ भोगाचेंच फक्त साम्य सांगितलें आहे या चिन्हावरून
देखील (मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाही
असें समजतें). (७)

आणखी या कारणाकरितांही कार्यब्रह्माचा आश्रय करणाऱ्या जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाही:—या जीवांचा भोग मात्र अनादिसिद्ध अशा ईश्वराच्या सारखा आहे असें श्रुति सांगते. कारण ‘ (हिरण्यगर्भ) त्या (उपासका-) ला म्हणाला:— या उदकाचा खरोखर मी भोग घेतों; (तूंही) या लोकाचा (भोग घे) ’ (कौ० १।७); ‘ ज्याप्रमाणें सर्व भूतें या देवतेलां भजतात, त्याप्रमाणेंच असें जाणणाऱ्याला सर्व भूतें भजतात ’ (बृ० १।५।२०); ‘ त्या (उपासने-) च्या योगानें तो या देवतेशीं सायुज्य किंवा सालोक्य पार्वतो, ’ (बृ० १।५।२३) इत्यादि वाक्यांमध्ये (परमेश्वर आणि मुक्त जीव यांमधील) भेदाचा निर्देश केला आहे आणि त्या भेदाचीं चिन्हे सांगितलीं आहेत. (२१)

शंका:—(मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाही) असें मानलें तर त्या ऐश्वर्यामध्ये कमज्यास्तपणा असल्यामुळे त्याला अंत आहे असें म्हणावें लागेल; आणि त्यामुळे त्या मुक्त जीवांना पुन्हां संसाराप्रत परत यावें लागेल. या शंकेचें भगवान् बादरायण आचार्य (पुढील सूत्रांत) उत्तर देतात:—

अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् ॥ २२ ॥

२२ (ते) परत येत नाहीत असें श्रुतींवरून (समजतें);
(ते) परत येत नाहीत असें श्रुतींवरून
(समजतें). (७)

जो नाडी आणि रश्मी यांनीं युक्त आहे, ज्यामध्ये अर्चि वगैरे टप्पे आहेत

१ म्हणजे या जीवांच्या भोगाशिवाय बाकीच्या सर्व गोष्टी ईश्वरासारख्या नाहीत. तेव्हां यावरून अर्थातच ईश्वरासारखी जग उत्पन्न करण्याची शक्ति यांच्या अंगांत नाही असें सिद्ध होतें.

२ हिरण्यगर्भरूपी देवतेला.

३ (श्रुतीमध्ये) पूर्वी सांगितलेले सगुणब्रह्म.

४ ऐक्य.

५ या देवतेच्या लोकामध्ये स्थिति.

६ जर चांगलें ज्ञान असेल, तर सायुज्य प्राप्त होतें, आणि जर साधारण ज्ञान असेल तर सालोक्य प्राप्त होतें.

अशा देवयान मार्गानें मुक्त जीव हे ब्रह्मलोकाप्रत जातात. आतां, या ब्रह्मलोकाचे धर्म पुढील शास्त्रांत सांगितले आहेत:—‘ येथून तिसऱ्या बुलोकामध्ये जो ब्रह्मलोक आहे त्यामध्ये अर आणि ण्य असे दोन समुद्र आहेत, ज्यामध्ये ऐरंमदीय (या नांवाचे) सरोवर आहे, आणि सोमांचा वर्षाव करणारा अश्वत्थ (वृक्ष) आहे, ज्यामध्ये अपराजिता (नामक) ब्रह्मदेवाची नगरी आहे, आणि ज्यामध्ये ईश्वरानें निर्माण केलेलें सुवर्णमय गृह आहे ’ (छां० ८।५।३). हा ब्रह्मलोक मंत्र, अर्थवाद वगैरे ठिकाणीं सविस्तर रीतीनें सांगितला आहे. या ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होऊन मुक्त जीव हे तेथें (कर्मफलांचा) उपभोग घेऊन चंद्रलोका- (प्रत गेलेल्या जीवां-) प्रमाणें तेथून परत येत नाहींत. कशावरून ? पुढील श्रुतीवरून:—‘ तिच्या योगानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो ’ (छां० ८।६।६); ‘ ते पुन्हां परत येत नाहींत ’ (बृ० ६।२।१५); ‘ जे या (मार्गा-) नें जातात ते या संसाररूप भौवच्यामध्ये पुन्हां सांपडत नाहींत ’ (छां० ४।१५।५); ‘ तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो आणि पुन्हां परत येत नाहीं ’ (छां० ८।१५।१) इत्यादि.

आतां त्यांच्या ऐश्वर्याला अंत असूनही ते जीव परत येत नाहींत ही गोष्ट आम्हीं अ० ४ पा० ३ सू० १४ मध्ये वर्णिली आहे. आतां, ज्यांचा (मानसिक) अंधकार तत्त्वज्ञानाच्या योगानें नष्ट झाला आहे आणि ज्यांनीं नित्यसिद्ध अशा निर्वाणाचा कायम आश्रय केला आहे, ते परत येत नाहींत ही गोष्ट सिद्धच आहे. तेव्हां सगुण ब्रह्माचा आश्रय करणारे जीव देखील (शेवटीं) त्या निर्वाणाचाच आश्रय करतात; म्हणून ते जीव देखील परत येत नाहींत असें सिद्ध होतें.

“ (ते) परत येत नाहींत असें श्रुतीवरून (समजतें), (ते) परत येत नाहींत असें श्रुतीवरून (समजतें) ” अशी जी सूत्राची द्विरुक्ति केलेली आहे ती ‘ हें शास्त्र समाप्त झालें ’ असें सुचवितें. (२२)

अध्याय ४ पाद ४ समाप्त.

समाप्त

१ भूलोकासमून ‘ १ भूलोक २ अंतरिक्षलोक ३ बुलोक ’ अशा रीतीनें बुलोक हा तिसरा होय.

२ ‘ अर ’ आणि ‘ ण्य ’ या नांवाचे समुद्रासारखे मोठमोठे अमृताचे डोह आहेत.

३ ऐर म्हणजे अन्नानें भरलेले, आणि मदीय म्हणजे मद उत्पन्न करणारे असें तें सरोवर आहे.

४ सोमरसाचा.

५ हृदयांतील सर्व नाडींच्या मधोमध असणारी अशी जी एकशेंएकावी नाडी तिच्या.

